Universidad Autónoma de Querétaro
Universidad de Guanajuato
Universidad Autónoma de Madrid
Universidad Nacional Autónoma de México

UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN MÉXICO.

SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Ma. del Carmen Rovira Gaspar
Coordinación, introducción y notas

Tomo II, 2ª edición

Estudios de:

Alberto Núñez M., A. Xochitl López Molina, Carlos Lepe Pineda, Ma. del Carmen Rovira, Antolín Sánchez Cuervo, Valeria López-Vela, José Arturo Almaguer, Luis Aarón Patiño Palafox, Rosa Elena Pérez de la Cruz(†), Rosa Krauze(†) y Emma L. Aceves Gómez (†).

Universidad Autónoma de Querétaro
Universidad de Guanajuato
Universidad Autónoma de Madrid
Universidad Nacional Autónoma de México

UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN MÉXICO.

SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Ma. del Carmen Rovira Gaspar
Coordinación, introducción y notas

Tomo II, 2ª edición

Estudios de:

Alberto Núñez M., A. Xochitl López Molina, Carlos Lepe Pineda, Ma. del Carmen Rovira, Antolín Sánchez Cuervo, Valeria López-Vela, José Arturo Almaguer, Luis Aarón Patiño Palafox, Rosa Elena Pérez de la Cruz(†),Rosa Krauze(†) y Emma L. Aceves Gómez (†).

Universidad Autónoma de Querétaro
M. en A. Raúl Iturralde Olvera
Rector
Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda
Directora de la Facultad de Filosofía
M. en H. Sergio Rivera Guerrero
Coordinador de Publicaciones

Universidad Autónoma de Madrid
Dr. José Ma. Sanz Martínez
Rector
Dr. Juan Manuel Guillem Mesado
Director de Publicaciones

Universidad de Guanajuato
Dr. Arturo Lara López
Rector General
Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector del Campus Guanajuato
Dr. Javier Corona Fernández
Jefe de la División de
Ciencias Sociales y Humanidades

Edición: Sergio Rivera Guerrero
Diseño y formación: Ramón López Velarde Fonseca

D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro
Centro Universitario, Cerro de las Campanas s/n
Código Postal 76010, Querétaro, Qro., México
ISBN: 978-607-7740-83-4

Primera edición. UNAM. FF y L, DGAPA, Proyecto IN601091. 1997
Segunda edición, agosto de 2011
Hecho en México
Made in Mexico

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
Fernando Manuel González Vega 9

PRÓLOGO PARA ESPAÑOLES
José Luis Mora García 13

PRÓLOGO
Aureliano Ortega Esquivel 17

INTRODUCCIÓN GENERAL
María del Carmen Rovira Gaspar 19

I. DISCURSO LÓGICO-EPISTÉMICO 21
INTRODUCCIÓN
Alberto Núñez M. 23
FRAY FRANCISCO FREJES
Alberto Núñez M. 27
JOSÉ JULIÁN TORNEL Y MENDÍVIL
Alberto Núñez M. 39
TEODOSIO LARES
A. Xochitl López Molina 53
MANUEL LARRAINZAR
Carlos Lepe Pineda 61
CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA
Ma. del Carmen Rovira G. 69
ZACARÍAS OÑATE
Carlos Lepe Pineda 77
J. DE J. JIMÉNEZ
Alberto Núñez M. 85
PORFIRIO PARRA
Alberto Núñez M. 95
MANUEL FLORES
A. Xochitl López Molina 111
LUIS E. RUIZ
Alberto Núñez M. 115
MANUEL BRIOSO Y CANDIANI
Alberto Núñez M. 125

(ANÓNIMO). APUNTES DE LÓGICA, COSMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA
A. Xochitl López Molina 137
BIBLIOGRAFÍA 145

II. DISCURSO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO 151
INTRODUCCIÓN
Carlos Lepe Pineda 153
BERNARDO MARÍA DEL CALLEJO
Carlos Lepe Pineda 157
VÍCTOR JOSÉ MARTÍNEZ
Carlos Lepe Pineda 167
FRANCISCO O'REILLY
Alberto Núñez M. 173
LONGINOS CADENA
Carlos Lepe 183
BIBLIOGRAFÍA 191

III. DISCURSO SOCIALISTA, ANARQUISTA Y SUS OPOSITORES. NUEVAS RUTAS EN LA FILOSOFÍA MEXICANA 193
INTRODUCCIÓN
Ma. del Carmen Rovira G. 195
RECEPCIÓN DEL KRAUSISMO EN MÉXICO
Antolín Sánchez Cuervo 197
PLOTINO RHODAKANATY
A. Xochitl López Molina 219
RICARDO FLORES MAGÓN
A. Xochitl López Molina 227
FRANCISCO ZAVALA
Ma. del Carmen Rovira G. 237
EUGENIO MANZANEDO, RAMÓN CONTRERAS, GUSTÍN ARAGÓN
Carlos Lepe Pineda 243
AGUSTÍN ARAGÓN
Valeria López-Vela 259
JOSÉ DE JESÚS MARÍQUEZ Y ZÁRATE
José Arturo Almaguer 273
EZEQUIEL A. CHÁVEZ
Ma. del Carmen Rovira G. 287

EL ATENEO DE LA JUVENTUD
Ma. del Carmen Rovira G. 301
MIGUEL OTHÓN DE MENDIZABAL
Luis Aarón Patiño Palafox 311
JOSÉ VASCONCELOS
Rosa Elena Pérez de la Cruz 319
ANTONIO CASO
Rosa Krauze 341
VICENTE LOMBARDO TOLEDANO
Rosa Elena Pérez de la Cruz 353
SAMUEL RAMOS
Carlos Lepe Pineda 359
OSWALDO ROBLES
Emma L. Aceves Gómez 371
BIBLIOGRAFÍA 381

PRESENTACIÓN

Investigar, difundir y valorar el pensamiento filosófico mexicano constituye una de las tareas fundamentales de las universidades para con el sector educativo y la sociedad en general como un compromiso intelectual e institucional con la historia, la identidad y la cultura de nuestra nación, ya que el desarrollo histórico de México ha estado relacionado íntimamente con la aportación de filósofos y pensadores que, con sus diversas ideologías y creencias, han plasmado su visión del mundo en propuestas jurídicas, económicas y sociales que ayudaron a conformar al país.

La Universidad Autónoma de Querétaro tiene el orgullo y la satisfacción de editar el tomo II del libro *"Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX"*, dirigido por la doctora María del Carmen Rovira Gaspar, en coedición con la Universidad Autónoma de Madrid , la Universidad de Guanajuato y la Universidad Autónoma de México.

Puede considerarse esta obra fundamental para la comprensión del pensamiento mexicano, ya que se trata quizás del estudio sistemático más ambicioso publicado hasta ahora, realizado por un equipo amplio de investigación dirigido por la Dra. Ma. del Carmen Rovira, discípula de José Gaos y reconocida como la principal estudiosa de la filosofía mexicana, por su obra y trayectoria, que desde la UNAM, se ha proyectado a otras universidades del país y del extranjero.

Esta obra contiene material documental y analítico muy útil y valioso sobre autores mexicanos de los siglos XIX y principios del XX que representan un perfil actualizado del pensamiento mexicano de esas épocas, trabajo que ha sido fruto de la investigación de un equipo de especialistas reconocido en esta materia, que encabeza la doctora Rovira, desde hace varias décadas. El libro permite recuperar y valorar en sus fuentes las diversas posturas ideológicas en sus bases filosóficas, que han contribuido a fundamentar el marco jurídico nacional e instrumentar los diversos proyectos de nación que nos han caracterizado, donde se observan la diversidad de corrientes filosóficas en constante confrontación dinámica.

El libro conjunta virtudes conceptuales y metodológicas que relacionan constantemente, siguiendo las palabras del Dr. Ambrosio Velazco en el prólogo al tomo I de esta obra, dos premisas básicas: "primero que el pensamiento filosófico surge y se desarrolla en relación estrecha con la problemática social, política y cultural del momento y busca no sólo comprender esa realidad, sino también intervenir en ella"[1]. Y

[1]Velazco, Ambrosio. Prólogo al tomo I del libro *"Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas*

como segunda premisa sostiene "el carácter polémico de la producción filosófica de cada autor en contextos intelectuales y políticos complejos, esto es en los 'discursos'[2] . Aclarando que se concibe el discurso, en palabras de la propia Dra. Rovira "como un decir de carácter explicativo y resolutivo de un problema y representativo, a su vez, de una posición filosófica, ideológico-política, religiosa y en general cultural".[3]

La obra se divide, pues, cronológica y temáticamente a partir de "Discursos"; como formas de pensamiento narradas y analizadas mediante estudios de investigación y ensayos, con un formato técnico y pedagógico que pretende ser útil y preciso, tanto para nuevos lectores, como para personas ya formadas filosóficamente.

En el primer tomo se analizan los siguientes discursos: Discurso Preindependentista y Postindependentista, el Discurso Liberal y Conservador, el Discurso Positivista y Antipositivista, el Discurso Escolástico y el Discurso Cosmológico. Estos discursos están presentados, como se observa en su categorización, tanto en función de la época en la que surgen, como en relación a la temática imperante que se discutía según las diversas corrientes filosóficas en cuestión representadas por los actores y pensadores que las sostenían.

En el segundo tomo se encuentran los siguientes discursos: Discurso Lógico-epistémico, el Discurso de Filosofía del Derecho y el Discurso socialista y anarquista y sus opositores. Nuevas rutas del pensamiento filosófico contemporáneo. Los criterios que organizan estos discursos responden a temáticas filosóficas que fueron desarrolladas por corrientes de pensamiento de una manera más sistemática y con una continuidad en las épocas estudiadas.

Se trata así de una obra esencial para entender el desarrollo filosófico y político de nuestro país, el complejo siglo XIX y principios del XX, mediante las influencias intelectuales que formaron muchos de los idearios filosóficos, políticos, sociales y religiosos de nuestro país.

La trascendencia de publicar esta obra, por parte de cuatro universidades (tres mexicanas y una española), consiste en difundir en México e Iberoamérica estudios filosóficos sobre pensadores mexicanos representativos de las épocas claves de la formación del país como nación independiente. Para el estudio de las humanidades y las ciencias sociales, este material proporciona documentos, fuentes y análisis de las visiones filosóficas de pensadores mexicanos que las enriquecen de una manera significativa, para la docencia y la investigación de los programas educativos de licenciatura y posgrado que se ofrecen en esta materia por parte de las universidades coautoras y otras más. Para la formación de la conciencia histórica de las nuevas

---

en México. Siglo XIX y principios del XX", 2ª. Edición, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2010, p.12

[2]Ibidem.

[3]Rovira, Carmen. Introducción al tomo II del libro, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX"*, 2ª. Edición, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2011, p. nota al calce.

generaciones, esta obra contribuye con datos y argumentos para considerar al pensamiento filosófico mexicano como elemento esencial de la identidad nacional.

Por último, deseamos agradecer sinceramente el apoyo decidido de las autoridades de las universidades coeditoras, por impulsar esta obra, donde la historia de las ideas de pensadores mexicanos estimula la reflexión sobre la conformación y destino de nuestro país, en diálogo con otras latitudes, así como promover futuras investigaciones que continúen el estudio de otras épocas anteriores y la actual, para contar con la visión histórica general del pensamiento mexicano en su conjunto. La tarea continúa y los esfuerzos conjuntos nos alientan a lograr tales horizontes.

Dr. Fernando Manuel González Vega
Profesor de la Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro
Patio Barroco, julio de 2011

PRÓLOGO PARA ESPAÑOLES

No siempre es necesario parafrasear a los maestros y menos copiarlos; sí es necesario conocerlos y tenerlos en cuenta incluso en aquello en que sabemos que no acertaron. Así, sabemos que Ortega fue más europeísta que americanista y que no estuvo demasiado atento a las corrientes filosóficas que en México comenzaron a gestarse desde los años finales del siglo XVIII y que han tenido su desarrollo pleno en las dos últimas centurias. Mas convengamos en que algunas de sus propuestas terminaron por ayudar a que otros lo hicieran; y fueron algunos de sus discípulos, ya en México, quienes se apoyaron en la atención que había puesto en la circunstancia como referencia ineludible de la vida personal y colectiva e, incluso, en su idea misma de la vida como proyecto, tan tergiversada por sectores reaccionarios españoles, para consolidar sus ideas sobre la importancia de la historia, que había vertido al prologar el libro de Brehier, y que terminaron por fructificar al remitirnos a la raíz que nutre la vida de la filosofía: su construcción basada en tradiciones.

Por eso es inevitable que titulemos así este prólogo, escrito desde España, al libro coordinado por Carmen Rovira, investigadora y profesora de varias generaciones de estudiantes que en México han conseguido aquello que la generación de Ortega no pudo ni siquiera atisbar: la existencia de una filosofía mexicana desde siempre, desde los tiempos coloniales cuyo humanismo republicano el profesor Ambrosio Velasco enfatiza con razón siempre que tiene oportunidad y que Nicol con otro nombre defendió en el artículo de *Las Españas* con el título de "Comunidad y Propiedad". Mas quedaba por conocer todo el periodo del XVIII que Carmen Rovira ha rescatado bajo el título de "nuestros clásicos", es decir, quienes apostaron por la modernización y la articulación de la razón moderna con la propia tradición desde México. Y siguiendo el tiempo, sin pausa, el desarrollo del quehacer filosófico mexicano durante todo el tiempo que duró la emancipación hasta constituirse en República e iniciar la construcción de los Estados Unidos Mexicanos tal como acaban de conmemorar el segundo centenario de aquel 1810. Prólogo, pues, para españoles porque hablamos de una parte de la historia común construida, no ya desde la dominación sino desde la soberanía como base de la reciprocidad sin la cual no será posible constituir un nuevo modelo de comunidad basado en la cultura (inter)compartida por la lengua, por nombres que cruzaron (y cruzan) el Atlántico de buena fe y por unas filosofías que adquieren mayor protagonismo cuando ese periodo que hemos llamado Modernidad muestra no solo flaquezas sino, lo que es peor, cierta cara hostil hacia el ser humano.

Era necesario que una institución española apoyara y colaborara con una mexicana en esta edición de los textos coordinados por Carmen Rovira y desarrollados por los discípulos que ella misma ha formado para que lectores de allá y acá, acá y allá, tengan acceso a estas semblanzas y filosofías que son la base de nuestro pasado y de nuestro acceso a esto que llamamos universalidad, defensa frente cualquier vano intento reduccionista o empequeñecedor de fronteras hacia adentro, pero que deseamos que no esté vacía sino llena y que sea inteligible para nosotros. El idioma marca las identidades al darnos puntos de referencia que impiden nuestra reducción al anonimato pero, al tiempo, las supera si es que tienen tentación de cerrarse o de convertirse en compartimentos de exclusión, pues la comunicación es la base que constituye al ser humano. Identidades y diferencias, una cuestión abordada por Carmen Rovira en sus trabajos y en la línea general de su investigación a lo largo de una densa vida que ha terminado por seducirnos a quienes hemos tenido la fortuna de conocerla y leerla. Aún quedará tiempo para terminar de convencer a los españoles, a quienes se dirige este prólogo, de que no serán ellos mismos plenamente si no conocen la filosofía que se ha hecho y se hace en América. No siempre la filosofía española ha sido bien estudiada en América aunque es cierto que contamos con excelentes estudios sobre Vitoria, sobre Suárez, sobre Feijoo, sobre el XIX hasta Unamuno y el resto del XX, incluidos los autores del exilio como es lógico, pero, a veces, ha faltado también un punto de mayor finura.

Esta colaboración entre la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad Autónoma de Guanajuato y la Universidad Autónoma de Madrid, en torno al trabajo de Carmen Rovira y sus colaboradores que han realizado esta ingente recopilación, puede marcar un punto de no retorno en esta línea no solo a favor del estudio sino también del aprecio crítico por quienes apostaron por la filosofía como base de la legitimación de un nuevo orden en México y por quienes, de ahora en adelante, deben seguir haciéndolo pues ninguna sociedad se cierra nunca definitivamente ni hay ningún origen que legitime de una vez y para siempre de manera ordenancista nuestro quehacer. Ellos hicieron propuestas que deben ser tenidas en cuenta por lectores de otras fronteras, de otras lenguas, de otras culturas hasta conseguir que la relación se establezca sobre bases nuevas. Hablamos de una contribución que alcanza a la razón misma en un mundo, no podría ser de otra manera, distinto pero atisbado e intuido por muchos de ellos.

Esta investigación plural que alcanza casi las 400 páginas tiene, pues, una vocación pedagógica para los lectores jóvenes que deben conocer quiénes se esforzaron por conseguir que nuestra vida fuera mejor y, sobre todo, no perdiera el sentido. Pues sin sentido no hay propiamente vida aunque estén satisfechas las necesidades materiales. Cierto es que tampoco la hay si no conseguimos legitimar un orden que no excluya a nadie en la distribución de aquellos bienes necesarios para el sustento de la vida. Y ambos son los fines de la filosofía. Por igual y sin que sea necesario poner "también" en uno u otro de los fines. Aquí están recogidos más de treinta nombres

que, desde un discurso centrado en la lógica o en un discurso interno o desde un planteamiento más social y político, han hecho propuestas, analizado situaciones y criticado su propia circunstancia. Volvamos en esto a Ortega.

Deseamos desde las universidades que han sumado sus medios económicos pero, sobre todo, sus apuestas por la convergencia desde la convicción de que tenemos mucho que ofrecer a la altura del tiempo en que vivimos, ofrecer a los jóvenes estudiantes de filosofía un material útil para el estudio y, sobre todo, una perspectiva nueva acercando la filosofía mexicana a los españoles (además de, lógicamente, a los propios mexicanos) y haciéndonos los españoles también más cercanos a nombres y tradiciones que nunca deberíamos haber desconocido o conocido de manera tan insuficiente. Algunos pasos habíamos iniciado en colaboraciones ya realizadas entre ambas universidades. En torno a Carmen Rovira esta colaboración alcanza carta de naturaleza y es garantía de continuidad porque se dota de mayor sentido al apoyarse en su trayectoria personal y profesional. Bien pensado, este prólogo que ha sido escrito para españoles lo es también para mexicanos.

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid
Fundación María Zambrano, julio 2011

PRÓLOGO

La publicación del segundo tomo de la magna obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, coordinado desde su primera aparición por la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, constituye un acontecimiento académico y editorial sin precedentes en el ámbito filosófico mexicano e iberoamericano. En primer lugar, porque la obra en sí misma representa el esfuerzo, solventemente coronado, de un grupo de investigadores que desde hace más de tres lustros se han dado a la tarea de recuperar, examinar, discutir y exponer a través de breves monografías y comentarios bio-bibliográficos la producción intelectual de los pensadores mexicanos que a lo largo del siglo XIX y principios del XX se dieron a la tarea de esclarecer su mundo y circunstancia a través del ejercicio filosófico. En segundo lugar, porque para su publicación han desplegado sus esfuerzos de concertación cuatro instituciones académicas de México y España: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad de Guanajuato y la Universidad Autónoma de Madrid.

Sobre el primer señalamiento, el específicamente académico, cabe destacar lo que esta publicación significa para la historia de las ideas filosóficas en México y que, de facto, la convierte en una obra de absoluta necesidad y obligada referencia; no sólo porque a través de sus páginas el lector descubre un universo casi inédito de ideas filosóficas, sino, y principalmente, porque el universo que *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* nos revela parecía ser hasta ahora un auténtico *vacuum locus*. No decimos, con ello, que la historia de las ideas filosóficas en México haya sido un yermo absolutamente inculto. Sin embargo, a cuenta del ejemplo pionero del obispo erudito Emeterio Valverde y Téllez --mismo que se remonta ya a más de cien años-- o de los esfuerzos que en su momento y casi en solitario llevaron a cabo eminentes maestros como Samuel Ramos, José Gaos o Bernabé Navarro, los emprendimientos que actualmente anima y lidera Carmen Rovira a través del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana son un índice inequívoco de lo enorme que era, hasta hoy, ese vacío. Ni más ni menos porque los autores cuyo pensamiento se recupera y glosa en esta obra --y que de muchos de ellos conocíamos, lo que es mucho decir, exclusivamente el nombre-- representan el "trabajo del pensar" en nuestro país durante sus años decisivos, es decir, aquellos que transcurren entre el inicio de nuestra vida como nación independiente y los que inauguran la fase constructiva de la Revolución Mexicana; y si bien algunos de los filósofos aquí reunidos nos resultan poco o nada familiares es de todo grado

indiscutible que es a ellos a quienes debemos la conservación acuciosa, el cultivo profundo y la plena aclimatación de la filosofía académica en nuestro país --lo que se dice fácil, pero para quienes conocemos de primera mano las dificultades que ofrece un medio poco propicio, y aun hostil, para el desarrollo del pensamiento reflexivo, constituye un afortunado hallazgo y un plausible ejemplo. Pero, además, porque de la mano de autores como José Julián Tornel y Mendívil, Clemente de Jesús Munguía, Emeterio Valverde Téllez, Manuel Larraínzar, Porfirio Parra, Longinos Cadena, Plotino Rhodakanaty, Agustín Aragón o Ezequiel A. Chávez podemos afirmar que en México existió, y existe, no una simple y siempre inmadura "intención filosofante", sino una dilatada, vigorosa y continua *tradición filosófica.*

Sobre nuestra segunda afirmación hay mucho que abundar, porque un esfuerzo conjunto es algo de suyo significativo en nuestro medio, caracterizado éste por la existencia de "claustros filosóficos" que comúnmente anteponen los afanes y logros de "la casa" ante cualquier empresa colectiva. El hecho de que cuatro universidades, tres mexicanas y una española, reúnan fuerzas para publicar esta obra es algo desde luego destacable; no sólo porque en las guardas de cada ejemplar aparecen los emblemas de las instituciones participantes, sino, y sobre todo, porque el hecho mismo de que "haya un libro" de tal naturaleza es una muestra de la vigencia de un ambicioso programa de colaboración académica que bajo muy distintas modalidades y propuestas suma a la fecha un importante número de logros. Entre ellos, en primer lugar, el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, cuya residencia histórica, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, siempre ha mantenido sus puertas de par en par para quienes proviniendo de otras latitudes o instituciones comparten con sus miembros el afán y la pasión por la historia de las ideas filosóficas. Pero también, y de manera creciente, los trabajos del pequeño grupo de entusiastas que desde el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid ha recuperado, en tono de transvaloración positiva, el espíritu gaosiano de la transterritorialidad, para achicar distancias y establecer entre España y América un puente *de ideas* sólidamente construido. Completan el cuadro y están aquí también representadas dos universidades públicas mexicanas cuya colaboración académica en el ámbito regional suma ya más de quince años y que con su comprometido apoyo para la realización de esta obra no inauguran, sino consolidan, viejos, nuevos, amplios y fructíferos vínculos: la Universidad Autónoma de Querétaro y la Universidad de Guanajuato.

Aureliano Ortega Esquivel
Profesor-investigador de la Universidad de Guanajuato

INTRODUCCIÓN GENERAL

En este Tomo II, al igual que en el I, se presenta el contenido filosófico dividido en Discursos:

Discurso Lógico-Epistémico.
Discurso de Filosofía del Derecho.
Discurso Socialista y Anarquista. Opositores.
Nuevas rutas en el Discurso Filosófico.

Con estos cuatro Discursos se ha intentado, después de un cuidadoso estudio, exponer las ideas filosófico-políticas más significativas del siglo XIX en México; sin embargo, estamos conscientes que existe todavía mucho que investigar y que estudiar sobre la época citada. Nuestra intención, como ya lo hemos dicho otras veces, es abrir caminos en la investigación de nuestra filosofía mexicana, quedan todavía muchos cauces que recorrer.

En este Tomo II se presentan tres nuevos estudios que vienen a completar la visión de la filosofía en el México decimonónico, ellos son: La recepción del Krausismo en México, realizado por el Dr. Antolín C. Sánchez Cuervo, investigador titular del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. El Dr. Sánchez Cuervo es un especialista en Krausismo y enfoca con toda precisión la introducción y las polémicas que se dieron en México con relación a esta corriente filosófica. Por otra parte, en los medios académicos mexicanos se ha trabajado muy poco el Krausismo y su recepción en México en el siglo XIX, por lo mismo este estudio es una importante aportación que el lector podrá consultar en páginas siguientes .

El otro estudio es el realizado por la Mtra. Amalia Xóchitl López Molina sobre Plotino Rhodakanaty, quien a pesar de ser extranjero ejerció gran influencia en el pensamiento filosófico-político mexicano de la época, lo que nos muestra que el socialismo utópico era ya conocido en México desde la primera mitad del siglo XIX.

A su vez el Mtro. Luis A. Patiño Palafox presenta un amplio y documentado estudio sobre el pensamiento filosófico-político de Othón de Mendizábal quien coincidía en la postura socialista con otros autores mexicanos.

Como señalamos en el Tomo I de esta obra, el trabajo de ofrecer nuevos estudios así como la revisión y ampliación de los ya existentes en la primera edición se deben a Xóchitl López Molina, Vitórico Muñoz Rosales, Luis A. Patiño Palafox, Ambrosio Velasco Gómez y María del Carmen Rovira Gaspar, miembros del Seminario Permanente de Filosofía Méxicana fundado en el año 2008.

En este Tomo II deseo, de nuevo, expresar mi agradecimiento, mejor aún nuestro agradecimiento, a la Universidad Autónoma de Querétaro, a la Universidad de Guanajuato, a la Universidad Autónoma de Madrid y a la Universidad Autónoma de México, que al conjuntar sus esfuerzos han hecho posible la nueva edición de esta obra.

Dra. María del Carmen Rovira Gaspar

I. DISCURSO LÓGICO-EPISTÉMICO

INTRODUCCIÓN

En México, durante el siglo XIX el interés por la lógica continuó siendo primordial como lo fue en los siglos XVI, XVII y XVIII. Éste se constituyó en una tradición silenciosa a través del siglo XIX, la cual a su vez tuvo todavía resonancia en la tercera década del siglo XX.

Los pensadores más significativos tratados en este Discurso son: fray Francisco Frejes, José Julián Tornel y Mendívil, Teodosio Lares, Clemente de Jesús Munguía, Zacarías Oñate, Luis E. Ruiz, Manuel Brioso y Candiani, Porfirio Parra, J. de J. Jiménez, Manuel Flores y un autor anónimo, que reúne los apuntes de sus clases de lógica y cosmología y les anexa los apuntes de psicología elaborados por el presbítero Pablo Sandoval. Las expresiones lógicas de este autor anónimo quedaron plasmadas en la obra titulada *Apuntes de Lógica, Cosmología y Psicología.*

Las inquietudes lógicas de los estudiosos mexicanos del siglo XIX son diversas en su orientación ideológica, pero convergen en algunos puntos que permiten distinguir con cierto cuidado elementos característicos y comunes en sus obras dedicadas a la lógica. Esas inquietudes, junto con sus rasgos característicos, descubren el hilo conductor de una conexión teórica que nos ha permitido entrever una tradición propiamente mexicana respecto a la lógica, a través de la historia del pensamiento decimonónico mexicano a la que hemos denominado Discurso lógico-epistémico.[1]

Uno de los elementos característicos de esta tradición fue el interés por impartir, en instituciones de enseñanza, contenidos lógicos que se expusieron en la elaboración de textos escolares *ex profeso*. Los contenidos que vinculan esta tradición responden a una diversidad de temas como la gnoseología, con la noción de certidumbre para las sensaciones *uniformes y constantes*, la metafísica con la noción del *sentido íntimo* que se une al interés epistémico[2] y un particular interés por la metodología que justamente quiso ponerse en relación con temas lógicos y extralógicos. Otro de los temas lógicos de interés, que los pensadores decimonónicos de México conectaron con la metodología, fue la inquietud por el estudio y análisis del lenguaje. La conexión de los temas extralógicos con la metodología se perfiló en la propuesta de reglamentar ciertos procedimientos, para la tarea del historiador y el jurisconsulto en la que aparece la noción del *testimonio de los*

[1]En esta tradición también se puede incluir a pensadores como Manuel María Gorriño y Arduengo, (1767-1831) quien se contempla en otro Discurso de esta obra.

[2]La noción de *sentido íntimo* tiene un carácter metafísico. Con ella se quiere demostrar la certeza de la existencia. Esta certeza de la existencia que otorga el *sentido íntimo* legitima el conocimiento sensitivo o externo, así esta categoría se conecta con la gnoseología.

hombres. Esta vinculación de los temas lógicos y extralógicos con la metodología dieron un tinte epistémico a las reflexiones lógicas de los mexicanos. Por otra parte, es importante enfatizar la labor de estos estudiosos mexicanos para fomentar el desarrollo de las ciencias exactas. Tarea ya emprendida, en general, por todos los jesuitas y que tuvo su máxima expresión con las *Institutionum* del jesuita Andrés de Guevara y Basoazábal.[3]

La inquietud y el interés pedagógico del Discurso lógico-epistémico en México se manifestó en un peculiar cuerpo de innovaciones con cierto matiz epistémico y la facultad indiscutible de brindar los conocimientos lógicos de manera clara, concisa y amena para adecuarse a las condiciones culturales de los mexicanos, como a sus momentos histórico-políticos.

En general, la preocupación pedagógica se dirigió a los niveles medio superior, pero también se extendió a niveles mucho más elementales, como lo muestra la obra de Pedro L. Llamas titulada *Lógica al alcance de los niños* (1880), que no es un intento fallido si se comprende que, en ese momento, el concepto de niño se aplicaba al adolescente. La lógica, en la panorámica del siglo XIX en México, respondió estrictamente a un interés educativo, fue dirigida principalmente a aquellos que se iniciaban en el estudio de la lógica o a aquellos a quienes les fuera preciso conocer algunos aspectos significativos de esta materia.

Los pensadores antes señalados representan cinco momentos históricos de una visión y un discurso propiamente mexicano respecto a la lógica. Las obras de estos pensadores, aunque distanciadas por algunas décadas, están vinculadas por algunas de sus nociones e intereses, sin dejar de aportar siempre algún nuevo elemento al pensamiento filosófico mexicano. Debemos reconocer representativamente, cinco momentos históricos en el Discurso lógico-epistémico.

Primero, el periodo postindependentista, circunscrito a las luchas entre conservadores y liberales, cuando la lógica se entendía todavía como "arte de pensar", con la obra de fray Francisco Frejes. En segundo lugar, debemos identificar la obra y persona de José Julián Tornel y Mendívil con la consolidación del gobierno santanista quien concibió a la lógica como una ciencia. Asimismo se estudia la obra y figura de Clemente de Jesús Munguía, quien reconoce a la lógica como ciencia, quedando reducida a la ideología y a la gramática general; estos periodos de las reflexiones lógicas forman parte de una tradición escolástica e innovadora. Es decir, se caracterizaron por una actitud electiva pero crítica y renovadora de algunos elementos escolásticos "tradicionales" para unirlos al cuerpo epistémico de la ciencia moderna. Así, estos dos periodos del Discurso lógico-epistémico desarrollados en la primera mitad del siglo XIX en México, se caracterizaron por el eclecticismo, éste fue el rasgo esencial, así como, el motor de sus innovaciones.

[3]En esta obra, Guevara y Basoazábal aborda la astronomía de Copérnico y Herschell, la química con Lavoisier, la física con Galileo y Newton, la matemática de Lagrange. Además se divulga el pensamiento de Lambert.

El tercer momento, está representado por el pensador Zacarías Oñate, quien elaboró una teoría del conocimiento propia y no desvinculada de la tradición lógica mexicana. El cuarto momento corresponde al contexto positivista de la segunda mitad del siglo XIX en México, cuando los contenidos lógicos por enseñar representaron intereses antagónicos y exponentes francamente opuestos: católicos y liberales en pugna contra los positivistas.[4] El positivismo asumido y defendido por Luis E. Ruiz, Porfirio Parra y Manuel Flores llevó a estos pensadores mexicanos a seguir principalmente al filósofo inglés Stuart Mill. Contemporáneos de estos exponentes del positivismo mexicano, Manuel Brioso y Candiani y el autor de los *Apuntes de lógica, cosmología y psicología* tuvieron una importante participación en el discurso de la lógica; todos ellos, con una orientación distinta del positivismo desplegaron un abanico de matices. En algunas ocasiones asumieron una actitud ecléctica y en otras, de manera más recurrente, sostuvieron una posición religiosa opuesta al positivismo. La primera respondió a los intereses y preocupaciones de un liberalismo católico en el que, incluso, como en la posición de Manuel Brioso y Candiani, se incorporaron algunas de las tesis positivistas. La segunda es la expresión de los intereses del catolicismo dogmático. Una y otra promovieron en su lógica el pensamiento del filósofo español Jaime Balmes.

Con excepción de Luis E. Ruiz, la lógica fue concebida por los mexicanos de este periodo como un "arte científico".

El quinto periodo estuvo ligado todavía al positivismo pero en su fase decadente; la obra de J. de J. Jiménez reincorporó a la lógica el estudio de la metafísica, éste como tal fue un precedente del movimiento ateneísta.

Incorporamos también en el Discurso lógico-epistémico a dos pensadores, Teodosio Lares y Manuel Larrainzar. Sus obras no abordan propiamente la lógica como tal, sino temas que los autores anteriormente citados, trataron en sus obras, como por ejemplo, la historia, la teoría del conocimiento y la psicología. Ellos pueden inscribirse en el tercer periodo junto con Zacarías Oñate.

Alberto Núñez M.

[4]Cabe enfatizar que por esta época las ideas del filósofo alemán Karl Ch. Krause (1781-1832) se difundieron en México y fueron consideradas por ellos en su crítica al positivismo. Esto se tratará ampliamente en una investigación dedicada a las polémicas que tuvieron lugar al interior del pensamiento mexicano en el siglo XIX.

FRAY FRANCISCO FREJES

> El espíritu filosófico se adquiere mejor en la libertad del corazón; y por esto debemos poner gran cuidado en no permitir se apodere de él la preocupación, la vanidad, el orgullo y vicios que degradan la dignidad del hombre.
>
> F.F.F.

Terminada la lucha independentista se firmó el "Tratado de paz y amistad" con México, aunque España no reconoció en ese documento la independencia de su antigua colonia.

En 1832, el centralismo llegó al poder y Antonio López de Santa Anna y Valentín Gómez Farías asumieron la dirección de la nación, el primero como titular ejecutivo y el segundo como vicepresidente. Farías renunció a la vicepresidencia en 1835, por sus desacuerdos políticos con Santa Anna. En ese mismo año, los estados de Zacatecas y Texas se resistieron al centralismo defendiendo su autonomía. Sin embargo, fueron los años de gloria del general Santa Anna y éste triunfó en Zacatecas aunque fracasó en Texas.

En 1836, el Vaticano reconoció a México como nación independiente aún cuando España no accedía a ello. Políticamente el Vaticano dio un paso adelante, pero las luchas entre conservadores y liberales continuaron; los liberales pretendieron disminuir el poder de la Iglesia mientras que los conservadores se esmeraron en mantener "el orden de la nación" al seguir confiando su dirección y estabilidad a la autoridad y poder eclesiásticos. De 1837 a 1841, Anastasio Bustamante tomó por segunda vez la dirección del país con múltiples interrupciones e interinatos. Fue en ese contexto histórico, de lucha entre federalismo y centralismo y pugnas entre conservadores y liberales, en el que la obra de fray Francisco Frejes tuvo lugar.

Originario de Guadalajara, Francisco Frejes nació en el año de 1784. Ingresó al Seminario de Guadalajara donde terminó sus estudios. Años más tarde, se trasladó a la ciudad de Zacatecas donde ingresó a la comunidad de "Propaganda Fide" y en 1801, a punto de perecer ahogado, tomó la decisión de dedicarse a la vocación religiosa; así, ingresó al Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas y pronunció sus votos en 1802. Su formación sacerdotal lo dirigió a ser un estudioso de las humanidades, la filosofía y la teología, sin dejar de lado su particular interés por las ciencias exactas. Fue catedrático de filosofía y teología en la ciudad de Zacatecas, así como exlector de Artes del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe

de Zacatecas. Su juventud estuvo marcada por el movimiento independentista y, al parecer, fue simpatizante de éste si consideramos que en 1829 Frejes escribió un sermón de aniversario sobre la Independencia, aún cuando España y el Vaticano, por esa fecha, se mantuvieron reticentes al respecto.

Algunos de sus biógrafos dicen que Frejes se distinguió como orador sagrado y cantor. Más tarde, Frejes fue al Convento de Guadalupe, en donde se le asignó el nombramiento de cronista; llegó a ser el guardián del mismo recinto religioso en el año de 1838 y extendió su actividad de cronista a la ciudad de Zacatecas.

Francisco Frejes desempeñó puestos como el de ser discreto, vicario y presidente *in Capite*. Su acrisolada modestia lo limitó a firmar sus obras exclusivamente con sus iniciales F.F.F., aún cuando éstas fueron de gran mérito. Valverde Téllez dice al respecto, que Francisco Frejes fue un hombre "de claro talento, muy estudioso y erudito".[1] Fray Francisco Frejes murió en el año de 1847, dejando una gran producción de trabajos históricos.

Entre sus obras más importantes se conocen: *Sermón de aniversario de la Independencia* (1829); *Memoria histórica de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los españoles* (1833); *Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio Mexicano* (1839); algunos manuscritos como: "Cronicón del Col. de Na. Sra. de Guadalupe de Zacatecas" y "Tres memorias para la historia de los Cols. de N. Sra. de Guadalupe"; *Sueño de un filósofo sobre las causas físicas de los cuerpos. Propuesto en tres problemas, con el fin de ejercitar las artes de pensar y de expresar nuestros conceptos* (1838); el *Discurso sobre la naturaleza, el hombre y Dios* (anexo o apéndice de *Sueño de un filósofo*);[2] y el *Arte de pensar y de expresar nuestros pensamientos* (1839).

Las obras que nosotros hemos revisado para este estudio son: *Sueño de un filósofo sobre las causas físicas de los cuerpos* y el *Arte de pensar y de expresar nuestros pensamientos*. Cronológicamente son muy cercanas entre sí y reflejan la madurez de su autor.

En la primera, *Sueño de un filósofo*, Frejes se ocupa de postular a la Tierra como centro del universo, haciendo una interpretación sobre la materia y la evolución de los seres vivos. Además trata sobre las causas físicas de los cuerpos distinguiendo tres problemas: 1) si Dios fue capaz de crear el universo junto con el espacio, la materia elemental y el fluido; 2) si la Tierra es el centro del universo y 3) si los cuerpos se relacionan e influyen mutuamente "formando un cuerpo universal con toda la naturaleza".[3]

[1] Valverde Téllez, *Biobibliografía eclesiástica mexicana*, p. 155.

[2] La primera edición de *Sueño de un filósofo...* apareció en el año de 1838. La edición que hemos consultado para el presente capítulo data del año de 1839, en ella aparecen encuadernados en el mismo volumen el *Arte de pensar, Sueño de un filósofo* y el *Discurso sobre la naturaleza, el hombre y Dios*.

[3] Frejes, Francisco, *Sueño de un filósofo sobre las causas físicas de los cuerpos...*, p. 10, observación 3a.

Los axiomas en los que sustenta su discurso son: primero, que hay una "materia elemental", en la que, según la opinión de Frejes, los filósofos han contribuido poco en su estudio sobre la materia, pues "nos han dejado en el mismo caos en que nos dejó Aristóteles; hasta estos felicísimos tiempos en que los químicos modernos lo van á poner en estado de demostración".[4] Este planteamiento reconoce otros postulados como: la materia está compuesta de elementos heterogéneos; substancia elemental de todos los cuerpos, porque éstos "en lo mas varian substancialmente en figura, peso, y otras propiedades que les siguen á su primera constitución física".[5] Segundo: que la materia en su origen debió tener "naturaleza activa" para formar los cuerpos a través de un "vehículo" al que Frejes denomina Ether.[6] El tercero: reconocer al movimiento como el factor que modificó la materia en la diversa constitución de los cuerpos.[7] Esta última tesis la pone en conexión con las leyes físicas de la fuerza y la gravedad "descubiertas por el gran Newton, [y en las que no hay] inconveniente para designarlas en aquel *Spiritus dei ferebatur super aquas* del *Génesis*".[8]

Pero todas estas tesis físicas tienen un sustento teológico. Primero, Frejes reconoce que Dios ha dado ser "a todas las criaturas materiales"; segundo, que Dios ha puesto "orden en la naturaleza"; y tercero, que la "naturaleza humana y sus admirables afecciones ya corporales ya espirituales, parece con evidencia ser el nudo que las une todas, por que [*sic*] con todas participa".[9]

Asumiendo estas tesis, Frejes responde afirmativamente a las interrogantes ya planteadas. La primera la resuelve recurriendo al libro primero del Antiguo Testamento, el *Génesis*; en cuanto a la segunda, disiente de Copérnico y Galileo, asume que por ser la Tierra un compuesto heterogéneo, ésta debe ser el centro del universo. La tercera cuestión la resuelve aludiendo a la teoría física del magnetismo.

Continúa su propuesta sobre la naturaleza pasando del enfoque astronómico al biológico. En el *Discurso*, insiste en su teoría de combinación de los cuerpos. En este anexo o apéndice Frejes pretende expresar "el orden de la creación". Esta propuesta teórica de situar nuevamente a la Tierra como centro del universo, culmina con la idea de pensar al hombre como la criatura suprema de la creación. *Sueño de un filósofo...*, es una obra de carácter propositivo y polémico. Por una parte sigue la

[4] *Ibid.*, p. 1, observación 1a. Hemos respetado la ortografía decimonónica empleada en México que se caracterizó, generalmente, por la falta de acentos en las palabras agudas como las que terminan en on. Sin embargo, sí se acentuaban las vocales que servían como conectivos.

[5] *Ibid.*, p. 1 y 2, observación 1a.

[6] *Ibid.*, p. 2, observación 1a.

[7] *Id.*

[8] *Ibid.*, p. 3, observación 1a.

[9] *Ibid.*, p. 8, observación 3a.

tradición astronómica de la escolástica que habían sostenido los jesuitas mexicanos del siglo XVIII, sin dejar de mencionar otros argumentos merecedores de mucha atención.[10]

En la segunda obra, el *Arte de pensar...*, intenta proponer una vía lógica que descubra las cualidades individuales de los hombres. Pues no se pueden alterar "los progresos de la juventud en el estudio de las ciencias, violentando sus naturales disposiciones".[11] Guiado por este objetivo, Frejes cree preciso que:

> Si el ingenio, el gusto, el idioma y las inclinaciones de los hombres son varias, busquemos un medio que nos salve de los escollos en que cayeron los antiguos maestros, y nos facilite la práctica de las máximas de los modernos. Este medio me he propuesto conseguirlo, descubriendo primero lo físico del pensamiento, y despues la naturaleza de la expresion; y separadamente los varios modos que hay de manifestar nuestros conceptos, con la concision y claridad posible: juntamente con las nociones generales que puedan conducir á la juventud á la perfeccion de cualquiera de las ciencias.[12]

Considerando lo anterior, la obra mantiene una función y carácter estrictamente pedagógico. Pretende, ante todo, encontrar un método que permita llegar al modo

[10]Entre los argumentos más importantes que vale la pena considerar están:

1) "que si la razón del movimiento centrípeto de los astros es el exceso del centrífugo; ¿por qué se le niega al Sol este movimiento si ya se le ha observado el centrípeto nada menos que en el término de 25 días, 14 horas, y ocho minutos de los nuestros?"; 2) "si se le debe dar centro comun al universo ¿por qué al efecto se ha de designar un cuerpo homogéneo como el Sol, y se le ha de negar á un cuerpo heterogéneo como la Tierra, que por la atracción específica de los demas astros debe quedar sugeta [*sic*] solamente al movimiento centrípeto?"; 3) "que estando en razón directa del eje polar las occilaciones [*sic*] magnéticas de la aguja, sus variaciones y declinaciones, es preciso confesar que guardándose el paralelismo de la Tierra con la estrella polar, sea arbitraria la suposicion de que por su gran distancia no se le observe distinta posicion en la supuesta carrera centrífuga de la Tierra, y en que debia formar una eclíptica de enorme diámetro"; 4) "si la elíptica de la Tierra sobre el Sol deber ser paralela á las fuerzas de su atraccion, esta debia ser paralela con el equinocio; lo que no se verifica en mas de 25 grados de distancia de la elíptica del Sol".

Ibid., Conclusiones, pp. 17, 18, 19 y 20.

El lector debe considerar que aunque en Europa el paradigma heliocéntrico del universo ya se había aceptado en esa época por la comunidad científica, la comunidad religiosa no modificó su criterio hasta nuestro siglo. El error y la injusticia de la Inquisición contra Galileo fue reconocida por la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), en el que los eclesiásticos empezaron a discutir el tema. Fue hasta 1980 cuando se reconocieron públicamente las injusticias de la Inquisición contra el físico italiano.

[11]Frejes, *Arte de pensar y de expresar nuestros pensamientos*. Introducción, p. VI.

[12]*Ibid.*, p. VI y VII. Introducción. Recordemos la definición de la maestra Carmen Rovira sobre la función del eclecticismo, considerado como un pensamiento esencialmente dinámico, que es creador, vivificador y remozador. *Cfr.* María del Carmen Rovira Gaspar, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, pp. 12-13.

de pensar correcto, propio de las cualidades físicas y culturales de los hombres, así como aclarar la manera natural en que se desarrolla el proceso del conocimiento. Sobre esto, Frejes considera que:

> ... la naturaleza produce á unos hombres naturalmente analistas; á otros, que sin un medio de comparacion no expresan bien sus pensamientos; y á otros que al mismo tiempo que convencen mueven la voluntad, y que solemos decir tienen el don de la palabra: y últimamente, otros que solamente bajo otras formas y estilo pueden explicarse.
>
> Las artes que se escriben para enseñar á los hombres á pensar y expresar sus conceptos, solamente deben promover su perfección en los varios modos que hay de expresarlos...[13]

A esto, Frejes tiene que sumar una concepción gnoseológica, es decir, tiene que vertir su opinión sobre cuál es el proceso cognoscitivo, asumiendo como tesis principal la noción de que el hombre obra por dos principios, el alma y el cuerpo, pues al respecto expresa:

> El hombre obra por dos principios, como que es un compuesto de alma y cuerpo: el primero se llama parte sensitiva; y el segundo es el alma, manantial verdadero de las mas vivas afecciones. El uno se ejercita en el mundo exterior; y el otro se contrae á lo que se llama vida interior.[14]

Otra opinión gnoseológica vertida por Frejes en su obra es la idea de considerar que el modo de expresar los pensamientos debe ser el mismo que aquel en que se conoce, y que mantiene el siguiente orden:

> Yo que me propongo un medio, debo decir: que al efecto se debe tener presente el órden con que nuestra alma llega al conocimiento perfecto de un objeto. Este comienza por la sensacion, sigue por la percepcion, atencion, reflexion y sentido intimo: y esto sin dejar descansar á la abstraccion, precision y comparacion de ideas, hasta formar un juicio perfecto.[15]

El *Arte de pensar*... se divide en cinco tratados y éstos a la vez en lecciones. El primero explica las causas físicas del pensamiento; el segundo, la naturaleza de expresión de los conceptos; el tercero, los métodos en que se pueden manifestar los

[13] *Ibid.*, pp. V-VI. Introducción.

[14] *Ibid.*, p. 3, lec. 1a, trat. 1o. Esto puede parecer confuso al lector, pero la confusión puede ser aclarada si invertimos los términos; en vez de leer "alma y cuerpo", nosotros pensamos "cuerpo y alma".

[15] *Ibid.*, p. 39. lec. 1a, trat. 3o.

conceptos; el cuarto, "las artes menos principales de la expresión"[16] y en el quinto, se ocupa de conocimientos generales básicos para emprender el estudio de las ciencias. La obra es de carácter educativo y polémico[17] y está dirigida también a desmentir aquella actitud de considerar el método analítico como el único adecuado al modo de pensar de los hombres. Al respecto podemos considerar la siguiente afirmación:

> Actualmente se ha dado por único capaz de todo, al método analítico; pero á la verdad, á la reflexion mas obvia le debe ocurrir que en todos los modos de conceptuar, por no ser iguales en educacion, costumbres, idiomas y aun constitucion física de sus órganos y facultades, no solamente el análisis es capaz de disponernos para poseer las ciencias. Al que por estas causas, y otras que influyen en la disposicion, le es natural mas bien un método que otro, comprometerlo á lo contrario, es extraviarlo para siempre del camino recto de la sabiduría.[18]

Frejes es en la actualidad una figura en el olvido. Pensador de gran importancia y copartícipe de la tradición ecléctica mexicana, por su actitud conciliadora entre el pensamiento religioso del catolicismo y las innovaciones científicas del pensamiento moderno. Se inscribe dentro de esta tradición como una figura clave por sus aportaciones críticas y reflexivas al campo de la lógica. Reclama un lugar importante al lado de significativas figuras como el jesuita Andrés Guevara y Basoazábal.[19]

Como continuador de la tradición ecléctica mexicana, Frejes muestra, el interés por dar paso al pensamiento moderno el intentar conciliarlo con un pensamiento escolástico innovador.[20] Es decir, la inclinación de Frejes por las ciencias exactas

[16]Entre "las artes menos principales de expresión" que Frejes considera como tales están: "el arte de la elocuencia", "el arte hermenéutico", "la poesía", "el lenguaje de la acción" (los gestos o gesticulación), y la escritura. (*Tratado* IV, págs. 55 y 71). Esto no quiere decir que Frejes las considere insignificantes o sin importancia, él creyó que ante todo estaba la necesidad de favorecer la lógica del pensamiento en una forma correcta, pues sin ésta, las otras artes de expresión no podían ser útiles ni precisas.

[17]Que Frejes exprese sus intenciones pedagógicas, no significa que éstas queden libres de intereses ideológicos, por los cuales se ha encausado la tradición ecléctica mexicana. Intención pedagógica que no deja de lado la preocupación por constituir un sistema educativo *ad hoc* a las circunstancias sociales y culturales de la primera mitad del siglo XIX.

[18]*Ibid.*, p. 37. Introducción al tratado 3o.

[19]Francisco Frejes merece un lugar al lado de esas grandes figuras de la filosofía mexicana. Debe considerársele el maestro de José Julián Tornel y Mendívil (autor que más adelante revisaremos) por las nociones lógicas que vinculan a ambos. Dentro de la tradición lógica mexicana, debemos reconocer a Francisco Frejes como el introductor de las ideas del ideólogo francés Destutt de Tracy. Pues fue el primer mexicano que habló de la "ciencia del pensamiento". La influencia de Destutt de Tracy será significativa en la obra de José Julián Tornel y Mendívil *Elementos de lógica é ideología.*

[20]No debemos olvidar su posición geocéntrica, que ciertamente es diferente de la de Ptolomeo y la de Tycho Brahe (1546-1601). Pues se acepta la elipticidad del movimiento de traslación que es una idea de origen

(física, matemática, química, biología, etc.) es evidente y además constituye la columna vertebral de su posición filosófica. Su inclinación por las ciencias no se opone a su espíritu religioso, ni rompe su simpatía y compromiso con la filosofía. Por el contrario, su interés por el conocimiento científico asume su formación religiosa de católico y evita todo posible conflicto con ella.

Por todo lo anterior, el pensamiento de Frejes se caracteriza, aparentemente, por una posición "ecléctica"; aunque podríamos considerar que su posición filosófica aspiró a ser un *no-dogmatismo*,[21] porque existe la intención de no quedar sometido o "adherido" a los sistemas filosóficos, ya que esto obstaculiza la manera de pensar correcta de los hombres. Consideremos al respecto la siguiente afirmación de Frejes:

> En los sistemas, no ha de ser tanta la adhesion, que nos separemos de los principios. Ellos aunque fundados en principios de su aplicacion para formarlos resulta una hipótesis ó suposicion. La imparcialidad, la buena fé y la exactitud debe dirigir su teoría, hasta que la experiencia y la evidencia les dé otra clasificación.[22]

Entre los pensadores más importantes que influyeron en él, debemos considerar principalmente a los jesuitas mexicanos del siglo XVIII. Nosotros consideramos que entre los jesuitas mexicanos criollos innovadores del siglo XVIII, Frejes mantiene especial vinculación intelectual con Francisco Javier Clavijero y Andrés de Guevara y Basoazábal. El primero, expresó la idea respecto a la "peculiaridad cultural" en su *Historia antigua de México*, muy similar a la expuesta por Frejes. En cuanto al segundo, el padre Andrés de Guevara y Basoazábal, es necesario resaltar que parece existir una influencia en Francisco Frejes. La obra de Frejes guarda una semejanza con la lógica del jesuita, lógica incluida en la obra titulada *Institutionum Elementarium Philosophiae*. La influencia del jesuita se confirma en la noción del "sentido íntimo" que Frejes, por lo menos, menciona en dos ocasiones. Por otra parte, Frejes mantiene vinculación con el pensamiento cartesiano en su perspectiva física y metafísica. Destutt de Tracy, a quien nunca menciona, aparece implícito en una de sus afirmaciones, al hablar de la "ciencia del pensamiento" y "las causas físicas" de

---

kepleriano. Frejes reconoce que este sistema astronómico denominado "el compuesto" fue propuesto por Longomontano, expuesto también en la obra del jesuita Andrés de Guevara y Basoazábal *Pasatiempos de cosmología*.

[21]Por *no-dogmatismo* entendemos aquel sistema que considera diversas tesis como certidumbres, sin quedar sometido a ellas, ni a los sistemas de donde provienen las tesis asumidas. Podría considerarse, tal vez, que en el eclecticismo existan dos tendencias; una que concilia las diferencias y otra que no cree pertinente hacer tal conciliación. Para no entrar en una situación problemática, provisionalmente, hemos señalado la primera como *eclecticismo* y a la segunda como *no-dogmatismo*. Se puede también confrontar el estudio sugerido en la nota al pie de página número 12.

[22]*Ibid.*, p. 54, lec. 5a, trat. 3o.

éste. De Newton retoma sus aportaciones físicas sobre la fuerza de gravedad. Sigue a Tomás de Aquino en la noción de la "facultad estimativa" para incluirla dentro de los sentidos interiores.[23] Además, debemos considerar su erudición y vasto conocimiento en relación con las discusiones biológicas de su tiempo, particularmente, con la teoría de la evolución. Frejes se inclinó con mucha cautela por la teoría evolutiva, evitando inteligentemente una polémica con sus compañeros clérigos como la que se desató en Europa al respecto.[24]

Consideremos primero las influencias de Descartes y de Newton con respecto a las nociones físicas de Frejes, que se manifiestan cuando afirma:

> ...debo asentar con el gran Descartes: que la ciencia de los cuerpos es la ciencia de la materia, y del movimiento: á lo que despues de los dias de Newton debo agregar: y de la virtud, vigor, fuerza y leyes que le comunicó su autor [*sic*].
>
> No hay en el dia quien contradiga que con estos principios tuvo el Ser Supremo cuanto era necesario para disponer y perpetuar la accion y mecanismo de toda la materia y cuerpos que componen el universo. Ellos han sido y son los prodigios de la naturaleza.[25]

Su inclinación por las ideas biológicas podemos considerarla en la siguiente afirmación:

> El Avestruz, cuyos pies son semejantes á los de la cabra, y mas bien corre que vuela; encadena las aves con los cuadrúpedos: estos a los monos; y el Orangoutan, [*sic*] parece que le da la mano al hombre. Por superior que sea la naturaleza del hombre á todos estos seres, tiene con ellos algo de comun.[26]

[23]Para estudiar la influencia de Tomás de Aquino en el pensamiento de Frejes, el lector debe remitirse al *Arte de pensar*..., p. 4, lec. 1a, trat. 1o.

[24]Es necesario recordar que antes de que Charles Darwin escribiera *El origen de las especies* en 1859, su abuelo, Erasmus Darwin (1731-1802) escribió un relato sobre la evolución. Además debemos considerar que en 1809, el naturalista francés Jean Baptiste de Lamarck publicó su *Philosophiae Zoologique*, en la que expresó sus estudios y especulaciones sobre la mutabilidad de las especies. Es muy probable que Frejes haya sido influenciado al respecto por el naturalista francés antes que por los ingleses, pues debemos considerar que el pensamiento francés influyó significativamente a los estudiosos mexicanos durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, cabe destacar que en la obra de Frejes existe ya un interés por los temas de la biología, que sólo parecería existir hasta la segunda mitad del siglo XIX con el positivismo.

Por otra parte, debemos señalar que Frejes maneja de manera distinta el concepto de "evolución". Habla de evoluciones en dos ocasiones pero refiriéndose a la formación del universo. Habla de "progresión" cuando se refiere al aspecto biológico de la vida. Aunque también aparece el concepto "evolución" en una ocasión bajo el enfoque biológico.

[25]Frejes, *Sueño de un filósofo*..., introducción, pp. III-IV.

[26]*Ibid.*, p. 23.

Frejes representa el periodo mexicano de transición entre la comprensión de la lógica como un "arte de pensar" y la nueva concepción que ofreció el materialismo de Destutt de Tracy[27] en la lógica, es decir, el de ciencia. Al respecto, podemos considerar la siguiente afirmación:

> Aunque el genio designa á cada uno de los hombres el arte ó ciencia á que debe dedicar sus afanes, como diremos en su lugar, *la ciencia del pensamiento y expresion* es sin duda la mas necesaria al hombre para ser útil en el mundo.[28]

El pensamiento mexicano de la primera mitad del siglo XIX, no sólo muestra una recepción de las ideas extranjeras sino que se caracterizó también por tener una posición crítica y valorativa que les permitió a los estudiosos como Frejes cuidar sus intereses ideológicos o manifestar sus desacuerdos. La posición crítica de Frejes podemos constatarla en la siguiente crítica a Condillac sobre la exclusividad de imponer el método analítico como el único valioso y verdadero. Al respecto dice:

> El análisis lo puede comprender todo; pero valiéndose precisamente de los medios de comparacion. Y en tal caso ¿para qué les quitamos el valor á los varios modos de comparar las ideas que son las llamadas formas de raciocinar?[29]

La obra de Frejes es una lógica próxima a la teoría del conocimiento; además, en ella encontramos su preocupación por proponer algunos criterios de verdad distintos de los ya conocidos hasta ese momento, como es la noción del "sentido íntimo"; y

---

[27]Al respecto expresa Destutt de Tracy:

> Según la opinión común, la Lógica es el arte de razonar. Tal como yo la concibo, no es así; es, me parece, o debe ser una ciencia puramente especulativa, que consista únicamente en el examen de la formación de nuestras ideas, de su modo de expresión, de su deducción; y de este examen resulta o resultará el conocimiento de los caracteres de la verdad y de la certeza, y de las causas de la incertidumbre y del error.

Cfr. Tracy, *Eléments d'Idéologie*, pp. 1-2; vol. III; Logique Proprement Dite, Paris, 1818.

[28]Frejes, *Arte de pensar...*, p. 72. El subrayado es nuestro. Cuando Destutt de Tracy inauguró su *Ideología*, lo hizo bajo la concepción de la "ciencia del pensamiento". Esta concepción fue posteriormente retomada y reformulada por el mexicano José Julián Tornel y Mendívil.

[29]*Ibid.*, introducción, p. V. Consideremos al respecto la opinión de Condillac sobre lo que debe ser el análisis:

> Por la análisis, [*sic*] vuelvo á decir, y solo por ella debemos instruirnos. Es el camino mas simple, porque es el mas natural, y aun verémos que es el mas corto. El es quien ha hecho todos los descubrimientos: por él hallaremos otra vez lo que ya se halló; y lo que se llama método de invención, no es otra cosa que la análisis.

Cfr. Condillac, Curso de estudios, *Arte de pensar*, parte 3, cap. 4 o *Cfr. La lógica o los primeros elementos del arte de pensar*, p. 28, cap. II, parte I.

otros, que señalan su simpatía hacia Descartes desde su concepción metafísica, y hacia el empirismo desde un enfoque práctico y necesario para el desarrollo de las ciencias.[30] Además se halla en él un peculiar interés por brindar algunos elementos metodológicos respecto a la investigación histórica. Su concepción epistemológica de la historia se esfuerza por tratar de resolver algunas dificultades que suelen encontrarse en la investigación histórica. Pues "a la evidencia histórica pueden oponerse algunas dificultades, pero la misma sana razon ha dictado ciertas reglas que pueden fundar evidencia..."[31] De esas reglas, destacamos como las más importantes: la tercera, que señala que los testimonios de hombres directamente implicados en los hechos, deben considerarse como ciertos, cuando se les conozca como honorables en cuanto a sus intereses, pasiones y conocimientos, y la quinta, que precisa la necesidad de poner bajo sospecha la veracidad de un hecho fundado en la tradición pero del que no dan cuenta los historiadores.

Frejes mantuvo una especial inclinación por las ciencias y, particularmente, por la química y la geografía. Sin embargo, esta inclinación por las ciencias queda comprendida dentro de una teoría que reconoce en el empirismo la limitación de no poder explicar algunas facultades humanas. Consideremos la siguiente expresión como una muestra de ello y de su relación con el empirismo inglés, particularmente el de Locke:

> Hemos asentado que quien siente y obra es nuestra alma, y que esta tiene sus primeras ideas, ó sensibles, representando las mismas cosas que ha tocado con los sentidos, ó insensibles y espiritualizadas por una facultad natural de la misma para formar imágenes de todas las cosas, que convienen ó no con el objeto que se representa.
>
> Esto demuestra la verdad de aquel célebre dicho de los filósofos: que nada hay en nuestro entendimiento que no haya pasado por los sentidos, aunque no lo debemos entender de un modo tan estricto. Porque unas ideas se forman por la impresion inmediata de los sentidos y otras por ocasion de las mismas impresiones.[32]

[30]Frejes muestra cierta vinculación con el pensamiento cartesiano. Pero esta vinculación está mediada ya por las aportaciones del jesuita Andrés de Guevara y Basoazábal, quien en su *Lógica* exige para los datos de la experiencia, el criterio de considerarlos "conforme á la razón" (criterio anteriormente expuesto por Descartes). Pero agrega el jesuita que éstos deberán ser "constantes y uniformes".
Cfr., Frejes, *Arte de pensar...*, p. 18, lec. 5a, trat. 1o.

El "sentido íntimo" es una categoría expuesta también en la obra de Guevara y Basoazábal. Sin embargo "el testimonio de los hombres" es muy probable que haya sido tomado de la obra de Clavijero. Estos son también criterios epistemológicos de carácter extralógico que Frejes reconoció y, que más tarde, fueron retomados por José Julián Tornel, Manuel Brioso y Candiani, Porfirio Parra y J. de J. Jiménez.

[31]Frejes, *Arte de pensar...*, pp. 75, 76 y 77, lec. 1a, trat. 5o.

[32]*Ibidem*, p. 12, lec. 4a, trat. 1o.

Su propuesta para dirigir perfectamente el proceso del conocimiento y expresar correctamente los pensamientos se resume en la siguiente afirmación:

> Si la sana razon dirigiera siempre los actos del entendimiento y afectos de la voluntad, jamas tendriamos errores que extraviaran el objeto de nuestras naturales propensiones. Por eso cuando los motivos de nuestros juicios, que son las impresiones de los sentidos, el sentido íntimo, la evidencia, el testimonio de los hombres, la memoria y la analogía, nos impelan á juzgar, y los que juzgamos sea conforme á la razon; sea constante y uniforme, debemos asentar por cierto nuestro juicio.[33]

Frejes jugó un papel importante en la vinculación del pensamiento mexicano del siglo XVIII y el XIX. Fue el puente que unió los estudios de los jesuitas y fundador de una tradición lógica que sobreviviría hasta principios del siglo XX. Su posición filosófica puede inscribirse dentro de la tradición ecléctica mexicana.

Alberto Núñez M.

[33] *Ibidem*, p. 18, lec. 5a, trat. 1o.

JOSÉ JULIÁN TORNEL Y MENDÍVIL

Entre los años de 1830 y 1840, las luchas entre liberales y conservadores caracterizaron el panorama social de México. Durante esa década México fue reconocido como país independiente, no sin antes, haber sorteado grandes dificultades para conseguirlo. Hacia 1837 y 1841, Anastasio Bustamante retornó a la política centralista, enfrentando múltiples interinatos e interrupciones. En 1846 Estados Unidos declaró la guerra a México y a fines de ese año la mancuerna formada por Santa Anna y Farías retomó el poder. Santa Anna fue llamado del destierro para enfrentar el conflicto bélico al mismo tiempo que organizó y consiguió recursos para financiar la guerra con el vecino país del norte. Farías quedó a cargo de la administración pública en bancarrota y sin recursos para la manutención de la guerra. En 1847, Farías realizó sus aspiraciones políticas-económicas en la ley del 11 de enero que se encargó de hipotecar o vender los bienes de manos muertas y, en 1848, se firmó el "Tratado de paz, amistad y límites" entre Estados Unidos y México. En ese mismo año los partidarios del centralismo y de la antirreforma crearon el partido conservador. Los herederos del federalismo, yorkinos, progresistas y reformadores formaron, por su parte, el partido liberal. Dos años después, los partidos se organizaron para las elecciones presidenciales. Arista renunció a la presidencia en 1853 y Santa Anna nuevamente regresó al país para continuar su dictadura.

Para consolidar su poder, Santa Anna desterró a Arista y a los principales dirigentes del partido liberal. Entre revueltas y atentados contra Santa Anna, los liberales lograron concretizar la Constitución de 1857. Sin embargo, la dirección de la nación por el partido liberal fue interrumpida continuamente por los diversos sabotajes y complots que los conservadores utilizaron en su contra. Fue hasta el año de 1867 cuando los liberales vieron el triunfo definitivo de sus ideales y los conservadores perdieron la posibilidad de salvaguardar sus intereses.

José Julián Tornel y Mendívil nació el 16 de febrero de 1801 en Orizaba, Veracruz. Sus padres fueron don José Julián Tornel y doña Manuela Mendívil. Realizó sus estudios básicos en su ciudad natal para después trasladarse, con el apoyo de su hermano José María Tornel, a la ciudad de México y estudiar en el Colegio de San Ildefonso, en donde se distinguió por su notable aprovechamiento y se recibió como doctor en Filosofía, Teología y Derecho Civil y Canónigo. Terminados sus estudios en la ciudad de México, regresó a su estado natal para residir en la ciudad de Jalapa donde cursó la carrera de Derecho y se recibió como abogado, Tornel fue aprobado por unanimidad por el H. Tribunal Superior de Justicia. Ahí, fue nombrado profesor propietario en el "Colegio del Estado de Veracruz".

José Julián Tornel tuvo una notable carrera política y académica gracias a la posición económica desahogada de su familia y al apoyo político incondicional de su hermano José María, quien lo ayudó durante sus estudios para integrarlo posteriormente como catedrático en el Nacional Colegio de Minería, donde tuvo la suficiente libertad para decidir sobre los programas y contenidos que regirían sus cursos de Lógica y Gramática.[1] Se caracterizó por una honradez acrisolada que, según la opinión de sus biógrafos, lo llevó a ocupar puestos de elección popular como abogado de la diputación de Cosecheros, diputado de la Legislatura de Veracruz, magistrado del Tribunal de Justicia del Estado, diputado y senador por el estado de Veracruz, juez de lo criminal del distrito de Orizaba, secretario del Ayuntamiento de Orizaba, socio de la Compañía Lancasteriana, magistrado de la Tercera Instancia en 1835, miembro del "Ateneo Mexicano", miembro del gabinete santanista en el Congreso de Estado en 1853 y, posteriormente, magistrado propietario de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. También fue nombrado socio de la Academia Nacional de Historia por el gobierno de Santa Anna y, poco después, se le dio el título de doctor en Jurisprudencia. El contexto histórico de su vida lo sitúo dentro del régimen santanista con el que José Julián Tornel y su hermano tuvieron estrechas relaciones políticas y amistosas. Su contexto histórico y su relación con el gobierno de Santa Anna lo caracterizó políticamente como un hombre ambivalente entre ideas liberales y conservadoras como las de Santa Anna. Además, fue un importante receptor del pensamiento francés.[2] Es necesario señalar que el pensamiento francés tuvo una importante influencia

[1]Recordemos que José María Tornel fue por mucho tiempo ministro de Guerra durante el gobierno santanista, lo que le dio, sin duda; la solvencia y los recursos necesarios para apoyar y facilitar las empresas de su hermano. Después de ser ministro desempeñó el puesto de director del Nacional Colegio de Minería desde donde encomendó a su hermano la obra que nos toca exponer. En la dedicatoria de su libro José Julián se expresó de él en la siguiente forma:

> Dejando á otros el que perpetúen el recuerdo de cuanto has influido en la difusion de los conocimientos útiles; de tus esfuerzos en la acertada direccion de los ilustres Colegios de San Ildefonso y San Gregorio de esta ciudad; de tus laudables trabajos en el Ministerio de Guerra para el establecimiento y organización de la Escuela Normal del Ejército y del Colegio Militar, y de tu incansable anhelo por la propagacion de las Escuelas Lancasterianas; la edicion de esta obrilla me constituye en el deber de dar un público testimonio de mi gratitud á los señalados servicios de que te soy deudor en el discurso de mi vida literaria [;] tus consejos [que] me dirigieron en el estudio de la Gramática, Retórica y Filosofía; y sobre todo, en la aplicacion a la lectura, que han hecho el consuelo y el placer de mi vida. A tus persuasiones fué debida en mucha parte mi eleccion de la carrera del foro, que ha constituido y constituye todavía el fondo de subsistencia de mi dilatada familia.

Cfr., José Julián Tornel, *Elementos de lógica é ideología*, pp. V-VI. Entre las obras más importantes de José María Tornel se conocen: *Texas y los Estados Unidos de América en sus relaciones con la República Mexicana* (1837), *Breve reseña histórica de los acontecimientos notables de la nación mexicana desde el año de 1821 hasta nuestro dias* (1852).

[2]El pensamiento francés siguió siendo una fuente de reflexiones para los mexicanos de principios del siglo XX. El pensamiento francés fue el vínculo directo que los mexicanos del siglo XIX establecieron con Eu-

en la expresión y formación de las ideas independentistas de México y, luego, en las reflexiones lógicas de los mexicanos.

J. J. Tornel publicó desde artículos y opúsculos de carácter religioso hasta publicaciones de mayor importancia, como por ejemplo, obras de carácter jurídico sobre elocuencia forense, trabajos legislativos o puramente didácticos en colaboración con José Bernardo Couto y Antonio María Salomio como el *Código criminal y penal*, que se le recomendó redactar por los años de 1831 y 1832 el cual fue aprobado por el Poder Legislativo, manteniéndose vigente hasta el año de 1853. Entre las obras de su exclusiva autoría: *Elementos de lógica é ideología* (1845-1846); *La aparición de nuestra Señora de Guadalupe en México* (1849); *Diccionario del código de comercio* (18–); *Apuntamientos de derecho público eclesiástico* (18–); y el *Derecho canónico novísimo* (inédito). José Julián Tornel y Mendívil murió en el año de 1860.

La obra de José Julián Tornel y Mendívil *Elementos de lógica é ideología, escritos para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería* (1845-1846),[3] es un manual introductorio a la lógica dirigido a los alumnos carentes de toda instrucción sobre el tema. Por ello, la intención del autor no fue hacer un tratado sobre la materia, sino un texto escolar para el curso de lógica. Por esta razón, el autor se esforzó en hacer una obra "clara, concisa, metódica, para que á las dificultades inherentes al principio del estudio de las ciencias, no se añada la que traería consigo lo abstracto, difuso y complicado del modo de tratarlas".[4] Los afanes pedagógicos de Tornel son claros y precisos, pues la obra está "escrita para alumnos que aparentemente no han de seguir la carrera estrepitosa del foro, ni contender en los bancos de las escuelas, he considerado inutil ventilar –dice Tornel- cuestiones que sólo sirven para aguzar los entendimientos, y tal vez para embrollar las verdades más claras y evidentes".[5]

Esta pequeña pero concienzuda obra de Tornel está impresa en dos libros. El primero trata sobre la "Lógica propiamente dicha", está dividido en cuatro partes: las dos primeras se titulan "De la Ideología y la Lógica", de las cuales la primera expone las nociones sobre las ideas y la segunda las nociones sobre las proposiciones. La tercera y cuarta parte llevan por título "De la Lógica é Ideología", en la tercera trata el raciocinio y en la cuarta el método. El segundo libro aborda "La Ideología propiamente dicha", tiene como temas de estudio centrales al hombre, los sentidos, la imaginación, el alma, el pensamiento, el entendimiento, la conciencia, la razón humana y sus límites, la memoria, la voluntad, el libre albedrío, entre los más importantes.

---

ropa. No sólo en la lógica sino también en la moral, la política, la psicología y en otras áreas de estudio.

[3] En 1845 Tornel logró publicar el libro primero de su obra, subtitulada "Sobre la Lógica propiamente dicha" y en 1846 publicó el segundo libro "Sobre la Ideología propiamente dicha". Los dos libros llevan como título principal *Elementos de lógica é ideología.*

[4] Tornel, *Elementos de lógica é ideología*, p. VII.

[5] *Idem.*

La lógica para Tornel es "*la ciencia que dirige y ordena las operaciones del entendimiento humano para que pueda encontrar la verdad*".[6] Ésta se divide en dos: natural y artificial. De la natural declara que "*es la disposición con que Dios nos ha criado para conocer lo verdadero, distinguirlo de lo falso y arreglar nuestras operaciones intelectuales*".[7] Y de la artificial señala: "*es la ciencia que comprende los preceptos y reglas que tienen por objeto dirigir las operaciones del entendimiento humano a fin de encontrar la verdad*".[8]

Pero la lógica debe ir ligada a la "ciencia de las ideas", la ideología, y ésta debe ser la ciencia que se ocupe de las ideas en relación con su naturaleza, sus propiedades, su formación, su combinación, su deducción, su coordinación.[9]

Después de definir su concepto de lógica, Tornel aborda la idea y sus orígenes. Para este autor, la idea o percepción es "la simple vista ó representación de una cosa, sin afirmar ó negar nada acerca de ella: espresada por palabras se llama término".[10] O, en otras palabras, dice Tornel, la idea es "una imagen de las cosas".[11]

Para Tornel, la percepción o idea se diferencia de la sensación. Afirma que la idea o percepción es "la representacion mental de un objeto",[12] mientras que la sensación sólo es la causa de una idea y, por ello, no puede dar lugar a una "imagen espiritual".[13] Considera que la sensación es la causa y la idea el efecto. "Las sensaciones, dice Tornel, producirán ciertamente en los mas de los casos, ideas ó imágenes de las cosas; pero aun en esta suposicion, la sensación será la causa, y la idea el efecto"...[14]

Tornel también señala: "la sensacion solo puede certificar la ecsistencia de un cuerpo que ha herido los órganos sensorios: la idea descubre luminosamente al entendimiento, la naturaleza y propiedades de la cosa representada".[15]

Con respecto al origen de las ideas, el lógico mexicano reconoce cuatro tipos de ideas adoptando un término medio: 1) las ideas espirituales como, por ejemplo, las ideas de Dios, del entendimiento, de la voluntad, del deseo, del odio, de la justicia; "objetos puramente espirituales –dice Tornel- cuya representación por lo mismo es, y debe ser, puramente espiritual y que en nada tiene que ver con los sentidos, ni con los objetos corpóreos"; 2) las ideas producidas por las sensaciones, de las que provienen la mayor parte de las ideas; 3) las ideas innatas, como por ejemplo, "el conocimiento de un Dios Criador", el sentir "remordimiento ó acusacion", el sentir "un placer

[6] *Ibidem*, p. 13.
[7] *Idem*.
[8] *Idem*.
[9] *Cfr. Ibidem*, p. XIII.
[10] *Ibidem*, p. 3.
[11] *Ibidem*, p. 5.
[12] *Ibidem*, p. 4.
[13] *Idem*.
[14] *Idem*.
[15] *Cfr. Ibidem*, pp. 4-5.

inefable cuando [se ha] hecho bien", amar lo bueno y aborrecer lo malo, desear la "felicidad permanente" y temer "una muerte desgraciada" y 4) las ideas compuestas o abstractas.[16] ¿Por qué Tornel adopta este criterio? He aquí la respuesta:

> Ninguna cosa ha dividido tanto á los lógicos como la designacion del orígen de nuestras ideas. Unos, como los cartesianos, quieren que todas sean innatas, esto es, que todas se nos hayan impreso al nacer, y ninguna sea adquirida en el curso de nuestra ecsistencia. Otros, con el P. Malebranche, afirman que las ideas no son otra cosa que las imágenes de los objetos que se nos hacen presentes en la esencia divina. Hay algunos, en fin, que afirman denodadamente que todas las ideas nos vienen de los sentidos; llegando uno de ellos á decir que las ideas no son otra cosa que las mismas sensaciones [...] Dejando á un lado opiniones ecsageradas [*sic*], que rara vez ó nunca conducen al conocimiento de la verdad, adoptaremos un término medio entre esos estremos, que nos parece el mas conforme á la realidad de las cosas.[17]

Entre sus ideas más importantes destaca la noción del *sentido íntimo*. Tornel recobra la definición de *sentido íntimo* que Andrés de Guevara y Basoazábal expuso en su obra. Sobre este concepto, Tornel expresa lo siguiente:

> Sentido íntimo es la sensacion producida en el alma, por lo que pasa dentro de ella misma, ó el juicio práctico y esperimental de su ecsistencia, acciones, pasiones, deseos, placeres, repugnancias, determinaciones, y del efecto que todo esto produce en la misma alma.[18]

---

[16] *Ibidem*, pp. 12-14.

[17] *Ibidem*, pp. 11-12. Años posteriores Tiberghien coincidiría con Tornel en este aspecto. La obra de Tiberghien durante la segunda mitad del siglo XIX en México fue acogida por los críticos y opositores del positivismo. Dice el filósofo belga:

> Salvemonos de ambos extremos; desconfiemos de los autores que sólo ven un aspecto de las cosas y que siempre estan dispuestos á sacrificar los fueros de la inteligencia á sus prevenciones individuales y á convertir a la verdad en una cuestion de partido. No mutilemos al entendimiento: deprimir es malo; lo que se necesita es reformar, transformar. No suprimamos á Aristoteles [*sic*] ni á Bacon: no reneguemos de la deduccion, ni de la observacion: no mutilemos el pensamiento; aceptemos el silogismo y la induccion.

Cfr. Tiberghien, *Lógica*, p. 8.

[18] *Ibidem*, p. 24. Dice Guevara y Basoazábal al respecto:

§ 337.- Se distingue una doble conmoción en cualquier sensación del alma: una externa por la que son turbados los nervios [se impresionan] y en los mismos [nervios] se provoca un movimiento; otra interna, siempre transmitida a través de los nervios al cerebro y que responde a la conmoción externa. [...] Hay quienes a la primera llaman *sensio* [pensamiento], y a la otra *sensatio* [conocimiento].

Nosotros usaremos indistintamente uno y otro nombre para indicar la excitación del alma, cuando no sea necesario distinguir una de la otra...

Por otra parte, es necesario enfatizar en los apartados donde Tornel reflexiona sobre elementos metodológicos y extralógicos. Opina que la lógica no se constituye en lo abstracto, ella debe nutrirse de la experiencia que proveen los sentidos, teniendo como medios de verificación la razón de cierto consenso o la precisión del instrumental científico. El autor habla, asimismo, acerca de cómo verificar algunos testimonios históricos y procedimientos jurídicos, como también, de la precisión, certeza y ventajas que provee el instrumental científico. Por ejemplo, en la lección XI "Del testimonio de los sentidos esternos" expresa que deben existir condiciones necesarias para certificar el testimonio de los sentidos y, así, éstos pueden considerarse de alta certidumbre. Entre estas condiciones menciona, por ejemplo, el buen estado de salud de los órganos, que los testimonios deben ser "constantes y sostenidos" y la utilización del instrumental científico, entre otro. De esto deduce una proposición que da razón de su certidumbre con tres demostraciones. La proposición es la siguiente:

> las sensaciones uniformes y constantes que esperimentamos en nuestra alma á consecuencia de la impresion que han hecho los cuerpos en nuestros sentidos, nos hacen ciertos de la ecsistencia de estos cuerpos y de sus propiedades sensibles.[19]

En la primera demostración, Tornel afirma que las sensaciones "que experimenta el alma" demuestran la existencia de los cuerpos. En la segunda, sostiene que los sentidos sirven para conocer los beneficios o perjuicios que los cuerpos exteriores pueden afectar o beneficiar a los hombres. Y en la tercera, declara que si los sentidos han sido otorgados por Dios, éstos no pueden engañar a los hombres porque, entonces, Dios sería la causa del error, lo que no puede ser posible.

En la lección siguiente "Del testimonio de los hombres", vierte sus opiniones epistemológicas y metodológicas con respecto a los acontecimientos históricos y procedimientos jurídicos. Su interés por la historia y la jurisprudencia se refleja en este capítulo, al considerar como relevante la necesidad de expresar algunos elemen-

§ 339.- Así como dividen la sensación en externa e interna, así dividen el órgano del sentido en externo e interno, a esta división corresponde otra del sentido interno y del externo. Los órganos externos de los sentidos son aquellos que están en la superficie más externa del cuerpo. Así también se llama sentido externo a aquella facultad que es afectada por la fuerza de los órganos externos, a la que corresponde otra que del sentido interno, por cuya fuerza las ideas transmitidas desde el sentido externo son percibidas por el sentido íntimo; también es lícito llamar conciencia al sentido íntimo. Estos nombres fueron investigados por claridad pues en general provienen del nombre tanto la sensación como el órgano del sentido y la facultad de percibir.

Cfr. Andrés de Guevara y Basoazábal, *Institutionum Elementarium Philosophiae*, p. 337, Corolario 2. Agradecemos la traducción de este fragmento a Tania Alarcón.

[19] *Ibidem*, p. 35.

tos de verificación para considerar verdaderas las opiniones o declaraciones de los hombres. Dice al respecto:

> ...hay hechos sensibles que por la distancia de nosotros en que han tenido lugar; por el tiempo en que han sucedido, ó por la incapacidad física y moral en que nos hallábamos de conocerlos cuando acaecieron, no han podido llegar á nuestra noticia ni hacernos ciertos de su ecsistencia por alguno de los criterios de verdad de que nos hemos encargado hasta ahora; y esos hechos sensibles pueden ser, y mucho en verdad, demasiado importantes para que pudiéramos pasarnos sin su conocimiento. Los hombres se han encargado de comunicarnos las ecsistencia de esos hechos, conservando su memoria por medio *de historias autorizadas y auténticas; por estátuas, monumentos ó inscripciones; por tradiciones generales y permanentes; por actos ó escrituras auténticas.* He aquí *el testimonio de los hombres*, que no es otra cosa que *la aseveracion ó afirmacion de algun hecho sensible por los que lo han presenciado ó lo han sabido, de los que lo han visto por sí mismo.* Fé es el crédito ó asentimiento que damos á lo que se nos refiere por otros.
>
> Debemos huir de los dos estremos: '*creer todo lo que se nos refiere*' y '*no creer nada*': son, pues, necesarias ciertas reglas que nos enseñan á discernir prudentemente, cuándo debemos dar crédito al testimonio de los hombres, y cuando podremos negarle nuestro ascenso.[20]

Entre las reglas más importantes están: 1) no creer un hecho como cierto sólo por ser referido por una persona; 2) que los testigos que refieran un acontecimiento deben ser personas reconocidas y honorables; 3) que la continuidad metodológica de un historiador en sus testimonios debe ser "uniforme y constante" para no oponerse al contexto de la historia, éstas entre las más importantes.

Por otra parte, debemos destacar su preocupación por el papel del lenguaje en el conocimiento. Tornel considera, entre otros aspectos, que la inflexión de la voz tiene una primordial importancia para el significado de las palabras; al respecto, Tornel afirma:

> Las palabras se deben pronunciar con el tono ó inflecsion de la voz que esplique bien la significacion en que se usan. El tono ó inflecsion de la voz hace mudar muchas veces la significacion de las palabras. Así por ejemplo, estas voces: 'Hay tres Dioses': pronunciadas con un tono de afirmacion importan una hegía; y estas mismas palabras usadas por modo de interrogacion sirven á un católico para esplicar el deseo de ser instruido en el misterio de la unidad de Dios.[21]

[20] *Ibidem*, p. 37.
[21] *Ibidem*, p. 17.

Finalmente, en la última parte de la obra, Tornel dedica su atención a la metodología. Ahí, postula varios métodos en relación a la búsqueda de la verdad. Ellos son: "el método para leer y comprender la verdad", "el método de encontrar la verdad por sí mismo" y "el método de enseñar la verdad á los otros". Dadas sus confluencias con el método cartesiano y, también, por algunas de sus propuestas, nos ocuparemos por ahora sólo del segundo.

Tornel sigue a Descartes en algunos aspectos del *Discurso del método*, sin embargo, el mexicano disiente del filósofo francés en la idea de que "todo lo que se percibe clara y distintamente [...] es verdadero. Mas modestos nosotros, -afirma Tornel- no consideramos esta proposicion sino como un criterio y señal de verdad".[22]

Para Tornel, el concepto de "método" significa en forma general: "la recta y ordenada composicion de las cosas entre sí".[23] Sin embargo, en la ciencia lógica señala, método significa "*la recta disposicion y combinacion de una serie de ideas, juicios, ó raciocinios para descubrir, esponer ó probar alguna verdad*".[24] A continuación citaremos los pasos metodológicos que propone para la búsqueda personal de la verdad:

> 1a. Se debe conocer y determinar bien la cuestion que intentamos resolver.
>
> 2a. Conocida y determinada la cuestion, debe espresarse con toda la esactitud y sencillez posible. [...]
>
> 3a. Fijada la cuestion, se dividirá en las partes conforme á su naturaleza sea conveniente ecsaminar con separacion.[25]
>
> 4a. Se definirán las cosas ó palabras que lo requieran para su mejor inteligencia.
>
> 5a. Dadas las definiciones, se establecerá los principios en que debe descansar la resolucion de la cuestion propuesta.[26]
>
> 6a. Establecidos los principios, deduciremos de ellos algunas proposiciones que nos acerquen mas á la resolucion de la cuestion. Si con la deduccion de las primeras proposiciones no conseguimos aun llegar á demostrar la verdad que buscamos, compararemos las ideas deducidas de los principios con otras terceras que guarden analogía con ellas y se acerquen mas á la cuestion.

[22] *Ibidem*, p. 27.

[23] *Ibidem*, p. 3.

[24] *Idem*.

[25] Recordemos lo que dice Descartes sobre la división del problema: "El segundo, era la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario resolverlas". *Discurso del método*, p. 16.

[26] Descartes dice sobre la ordenación y deducción a partir de los principios: "El tercero, ordenar los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos, y suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza". *Id.*

7a. Si ni aun de esta suerte logramos encontrar la verdad, nos es permitido usar de hipótesis ó suposiciones que no repugnan á los principios ó verdades conocidas.

8a. Si con las hipótesis se esplican todos los fenómenos ó hechos que tratamos de indagar; y no repugnan á los principios y verdades tenidas por ciertas; podremos calificarlas de probables y descansar en ellas para resolver la cuestion.[27]

Desde luego, la parte más original de esta metodología personal consiste en la inclusión de las hipótesis y el análisis del lenguaje. ¿Qué posición tan actualizada podría ser más original que la de Tornel para retomar el propio desarrollo del método científico y considerar la importancia que tiene el lenguaje para el conocimiento?

Como lógicos importantes reconoce a Lacio, Fenelon, Racine, Jacquier, Baldinotti, el abate Para du Fanjas, Bouvier, Arnaud, el jesuita mexicano Guevara y Basoazábal, Dumarsais, Condillac y Destutt de Tracy. Además admite la importancia de la lógica de Port Royal. La posición de Tornel con respecto a las novedades lógicas de los pensadores modernos fue cautelosa, pues dice lo siguiente:

...á escepción de un lujo de análisis, que una filosofía ilustrada ha condenado á un bien merecido olvido, poco han enseñado los lógicos é ideologistas del siglo XVIII y XIX, que haya estendido los límites de estas ciencias, y dilatado la esfera de sus conocimientos.[28]

Entre las influencias más importantes que tuvo Tornel, debemos reconocer, en primer lugar, su conexión con el pensamiento de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII y, particularmente, con la obra de Andrés de Guevara y Basoazábal. Luego, el pensamiento materialista del francés Destutt de Tracy junto con la presencia del pensamiento cartesiano y, por último, la escolástica, primordialmente en la persona de Clemente de Jesús Munguía.

Su vinculación con Andrés de Guevara y Basoazábal se demuestra en la recuperación de la noción de "sentido íntimo". Pero también lo sigue junto con Francisco Frejes en el criterio de certidumbre sobre las experiencias "constantes y uniformes" y en las reglas de los sentidos externos.

La influencia que tuvo Tornel de Destutt de Tracy no fue determinante. De Destutt de Tracy, retomó cuatro nociones básicas para exponer la ideología: 1) la introducción y comprensión de la ideología como la ciencia de las ideas; 2) la vinculación de la ideología con la lógica y la gramática; 3) la comprensión de la lógica no como un "arte del pensamiento" sino como una ciencia y 4) la importancia del análisis del lenguaje para el conocimiento.

[27] *Ibid.*, pp. 107-108.
[28] *Ibid.*, p. XII.

En términos generales, Tornel está de acuerdo con el filósofo francés en la definición y tarea de la ideología como ciencia de las ideas.[29] Pero, la diferencia entre el ideólogo francés y el estudioso mexicano con respecto a la lógica, radica, en que para el francés esta ciencia debe ocuparse de la formación, enunciación, combinación y deducción de las ideas, mientras que para el mexicano, la lógica debe dirigir y ordenar "las operaciones del entendimiento humano para que pueda encontrar la verdad".[30] Sin embargo, el mexicano sigue al francés en la idea de considerar a la lógica como una ciencia y ya no como un arte.[31] La intención de Tornel es orientar la lógica y la ideología bajo un sustento metafísico, elevando la ideología a una misión que investigue "el principio y orígen de nuestros conocimientos".[32] Para el mexicano, situar la ideología en el plano de la zoología, es decir, en el plano del más recalcitrante materialismo, como lo hizo de Tracy, es no darle su importancia.[33]

[29]De Tracy dice al respecto:

> Me he propuesto proveerlo. He tratado de hacer una descripción exacta y circunstanciada de nuestras facultades intelectuales, de sus principales fenómenos, y de sus circunstancias más notables, en una palabra de auténticos elementos de Ideología; sin detenerme en la dificultad de la empresa, sólo considero su utilidad. [p. 4] [...] quiero, en este escrito, no enseñaros, sino haceros notar todo lo que ocurre en vosotros cuando pensáis, habláis y razonáis. Tener ideas, expresarlas, combinarlas, son tres cosas diferentes, pero estrechamente ligadas entre sí. En la mínima frase se encuentran estas tres operaciones; están mezcladas, se ejecutan con tal rapidez, se renuevan tantas veces en un día, en una hora, en un momento, que parece en principio muy difícil desentrañar cómo ocurre esto en nosotros. [p. 11]; porque la ciencia de las ideas entraña la de su expresión y la de su deducción.
>
> *Cfr.* Desttut de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, pp. 11-12, al pie de página núm. 4. Agradecemos la traducción al castellano del prefacio y la introducción de esta obra realizada por Laura Evelia Manríquez Miranda, basada en la tercera edición de 1817.

[30]*Ibidem*, p. 2.

[31]La concepción de Destutt de Tracy sobre la Lógica es la siguiente:

> Así, esta lógica es radicalmente mala como arte. Así, aun cuando fuera buena como arte, no es lo que debería ser: la ciencia de la verdad y la certeza. Así, tanto que hemos creído que ahí ha estado toda la ciencia del razonamiento, no se ha podido hacer ningún uso razonable de la inteligencia, más que dejando de lado esta pretendida ciencia; así todavía durante todo este tiempo, no se ha podido aportar ninguna mejora en la manera de emplear nuestras facultades intelectuales.
>
> *Cfr.*, Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, p. 13.

[32]Tornel, *Op. cit.*, p. XIV.

[33]La concepción de Destutt de Tracy sobre la Metafísica es la siguiente:

> Locke es, creo, el primero de los hombres que haya intentado observar y describir la inteligencia humana, como se observa y se describe alguna propiedad de un mineral o de un vegetal, o una circunstancia notable de la vida de un animal: por eso ha hecho de este estudio una parte de la física. No es que antes de él no se hubiesen formulado muchas hipótesis sobre el tema, o que incluso no se hubiese llegado a dogmatizar con una gran osadía sobre la naturaleza de nuestra alma; sin embargo, se hacía con miras no a descubrir la fuente de nuestros conocimientos, su certeza y sus límites, sino a determinar el principio y el fin de todas las cosas, a adivinar el origen y el destino del mundo. Es ese el objeto de la Metafísica. La colocaremos entre las artes de la imaginación destinadas a satisfacernos, y no a instruirnos.
>
> *Cfr.*, Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, pp. XV-XVI.

Disiente con el filósofo francés en la idea de situar a la metafísica como un arte de la imaginación y no está dispuesto a cambiar el concepto de metafísica y su contenido por el de ideología.[34] Piensa que el objeto de la ideología es el de contemplar "las facultades intelectuales",[35] el de la lógica "guiar el entendimiento en la investigación de las verdades",[36] y el de la metafísica, enriquecer "á la Ideología con el conocimiento de la naturaleza de esa sustancia admirable; [ya que] le descubre las fuentes del saber, los arcanos de la memoria, y los misterios de las operaciones de esa potencia que ha querido llamarse ciega; y que no obstante, decide del destino eterno de los humanos".[37] Tornel sostiene lo siguiente:

> La Metafísica será tributaria de la Ideología; la Lógica formará una parte esencial de la ciencia de las facultades intelectuales.[38]

Su vinculación con el pensamiento cartesiano es evidente en la parte de su obra dedicada a la metodología. Sigue a la escolástica en la división de la lógica en natural y artificial que ya Aristóteles había señalado en el *Organum*; también sigue a la escolástica en la defensa de los postulados teológicos del catolicismo como, por ejemplo, el misterio de la Trinidad.

¿Cuáles son las aportaciones de este estudioso mexicano a la lógica? Tornel admite la escasez de ideas propias en su obra, aunque él vierte sus comentarios en relación con las posiciones más discutidas. La obra de Tornel se caracteriza, sin duda, por su originalidad con respecto a su interés metodológico.[39] Sobre los alcances de su obra, dice:

---

[34]Recordemos que Destutt de Tracy fue quien inauguró el estudio de la ideología, desde una concepción materialista. Él consideró que esta ciencia debía situarse como una parte de la zoología, "parte, dice de Tracy, que sobre todo en el hombre, es importante y merece profundizarse; por eso, el elocuente intérprete de la naturaleza, Buffon, no habría creído haber acabado su historia del hombre, si, al menos, no hubiera tratado de describir su facultad de pensamiento". Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, p. XIII.

[35]*Ibid.*, p. XV.

[36]*Id.*

[37]*Id.*

[38]*Ibid.*, p. XVI.

[39]No es exclusivo de Tornel el tratar a la lógica como una teoría del conocimiento. Debemos pensar que esa actitud es una preocupación de su época si consideramos que la *Lógica* de Condillac rompió con la tradición al proponer una lógica guiada por el análisis y fundada en los datos de la experiencia. Con respecto a los supuestos extralógicos que Tornel incluye en su obra, no indican una arbitrariedad dentro de esta área filosófica, sino la continuidad de su formación escolástica, a la que acudió y utilizó como guía. Ya los escolásticos medievales incluían en sus tratados "supuestos extralógicos" cuando entendían a la lógica como una *scientia recte judicandi*. Pero tanto escolásticos antiguos como modernos podían entender de dos modos diferentes este "juzgar rectamente". Uno, sólo como un procedimiento que guía al conocimiento (se atenúa el formalismo); otro, como el procedimiento que da los elementos para formar razonamientos verdaderos o formalmente válidos (se acentúa el formalismo).

> Poco ó nada se encontrará en ella de original; porque siempre me ha parecido una presunción vituperable; creerse capaz de inventar algo de nuevo en ciencias especulativas, cultivadas con suceso por los hombres, cuyo profundo saber les ha merecido la veneracion y aprecio de todas las edades.[40]

Por otra parte, es importante destacar que en Tornel prevalece el eclecticismo. Su posición podemos verla en su relación con las nociones lógicas de los antiguos y los modernos, cuando afirma:

> Sin prevencion alguna por los antiguos, y sin predileccion por los trabajos de los modernos, he tomado de unos y otros lo que me ha parecido más fundado, mas instructivo y mas conveniente á la instrucción de mis discípulos: si no he acertado á conseguirlo, mi intencion á lo menos ha sido alcanzarlo.[41]

Tornel hace una reclamación a la actitud de los lógicos modernos por sólo considerar lo positivo:

> Desgraciadamente –afirma Tornel- ha tocado en suerte á los modernos escritores de Dialéctica é Ideología, escribir bajo la influencia de una época apasionada, en que no se quiere admitir sino lo que se llame positivo; en que se atormentan los ingenios para reducir al hombre á la materia; en que no se conoce sino lo que se siente, y en que se niega á séres inteligentes la libertad, el don mas precioso que Dios en su bondad ha concedido á los humanos.[42]

La posición ecléctica de Tornel debe comprenderse como una posición más apegada por la filosofía escolástica que por la posición materialista. Sin embargo, no se limitó sólo a elegir ideas de pensamientos opuestos para su conciliación privilegiando una posición. Adoptó también una postura crítica y valorativa frente a los supuestos metafísicos y materialistas. Esto le llevó a la elaboración de una teoría propia. Así, Tornel se inscribe dentro de la llamada escolástica innovadora, actitud teórica encaminada sobre los pilares del eclecticismo que ya los pensadores mexicanos del siglo XVIII habían adoptado. Cuidando que su posición de creyente no le hiciera renunciar a los avances de la ciencia –metodológicos e instrumentales-, Tornel también vigiló que las concepciones materialistas de los franceses no le hicieran poner en duda su fe.

No se definió ecléctico, sin embargo, es evidente su posición ecléctica a partir de la actitud que asumió entre el materialismo y la metafísica.

[40] *Ibidem*, p. VII.
[41] Tornel, *Op. cit.*, pp. VII-VIII.
[42] *Ibidem*, pp. XII-XIII.

Su posición ecléctica se descubre nuevamente, al incluir para los fines de la lógica, cualquier recurso metodológico –científico o historiográfico- que contribuya a enriquecer el conocimiento. ¿En qué más podrá radicar su originalidad sino en considerar en forma crítica el desarrollo de la ciencia lógica?

Y con todo esto recapitulamos las ideas del lógico mexicano. La apreciación de un eclecticismo entre la lógica antigua y la lógica moderna, su posición de creyente y los avances de la ciencia junto con algunas de las ideas del materialismo de Destutt de Tracy, como la noción de "ideología". La comprensión didáctica-metodológica para los alumnos que llevarán una breve pero importante exposición de los elementos de la lógica, así como la exposición de sus opiniones con un ligero matiz epistemológico frente al cartesianismo y al empirismo, el materialismo y la metafísica, la escolástica posmedieval y la modernidad. Asimismo debemos reconocer en este estudioso la actualidad de su pensamiento, con respecto a su época y su vasto conocimiento del tema. Circunstancia que le permitió "dialogar" con grandes y pequeñas personalidades de la filosofía. Y desde luego, lo más rescatable de este texto escolar, su conexión y aportación a la tradición lógica mexicana.

Alberto Núñez M.

TEODOSIO LARES

Teodosio Lares nació en 1806 en Asientos de Ibarra, perteneciente hoy al estado de Aguascalientes. De ahí se trasladó a la ciudad de México para hacer la carrera de Leyes. Como destacado integrante del Partido Conservador participó, sobre todo, en la dictadura de Santa Anna y en la Intervención Francesa; en esta último formó pare de dos juntas de Notables compuestas por 35 miembros, la primera ofreció la corona a Maximiliano y la segunda decidió no aceptar la abdicación del mismo Maximiliano el 14 de enero de 1867. Lares también ocupó diversos cargos después de la promulgación de la Constitución de 1857, entre los cuales sobresale el otorgado por Miramón como ministro de Justicia; sin embargo, al ocurrir la derrota de Calpulalpan, Lares tuvo que salir de la ciudad, pero volvió al campo político y desempeñó el cargo de consejero de gobierno desde el año de 1864, cuando los franceses ocuparon la capital. Debido a que Maximiliano se inclinó a favor de los liberales moderados, Lares le retiró su apoyo y una vez más de alejó de la política, pero retornó a ella cuando el gobierno fue entregado a los conservadores. En el mes de mayo de 1867 definitivamente renunció al cargo de ministro de Justicia y se exilió para La Habana aunque volvió a la ciudad de México poco antes de morir.[1]

Lares, influenciado por una de las preocupaciones de la época: la educación, escribió dos obras con fines principalmente pedagógicos: el *Plan de estudios* y los *Elementos de Sicología*. Por ser esta última la más relacionada con el tema del presente discurso, nos referiremos solamente a ella y reservaremos la otra para un análisis de la educación en México. Los *Elementos de Sicología* fueron concluidos por Lares en 1848 y publicados un año después. Creemos que es interesante ubicar la realización de esta obra dentro de los acontecimientos situados en, por lo menos, un año antes de la conclusión del escrito.

Sin olvidar la amplia participación de Lares dentro del Partido Conservador pensemos en los primeros meses de 1847 cuando fueron proclamadas por Santa Anna dos iniciativas de ley: una el 11 de enero y otra el 4 de febrero, en ellas se anunciaba la ocupación de los bienes de manos muertas; estas leyes produjeron una gran polémica entre el clero y el gobierno, entre liberales y conservadores y dieron lugar a una guerra civil apoyada por el clero. El gobierno estadounidense se aprovechó de los problemas internos de México y comenzó la invasión a territorio mexicano que

[1]En realidad los biógrafos de Teodosio Lares no se ponen de acuerdo al respecto del lugar de su muerte, pues mientras algunos aseguran que murió en México, otros afirman que murió en La Habana.

concluiría con la enajenación de una gran extensión del territorio del norte del país, fue hasta el 30 de julio de 1848 cuando las tropas americanas partieron definitivamente hacia Estados Unidos. En México había tenido lugar la destitución y renuncia de Santa Anna que traería graves consecuencias en lo político.

En 1849 la ausencia de un gobierno sólido tuvo como consecuencia una amplia discordia entre los monarquistas, conservadores y liberales. Las elecciones estaban previstas para finales de ese mismo año, pero antes debían de seleccionarse los miembros del Ayuntamiento de México quienes serían los encargados de designar a los votantes; la designación de votantes fue bastante parcial porque los conservadores manejaron el Ayuntamiento a su conveniencia y esto provocó muchas inconformidades entre los ciudadanos mexicanos. Estas inconformidades se vieron agravadas por los artículos que se publicaron sobre Iturbide en ese mismo año, lo cual ocasionó que hubiera fuertes polémicas entre liberales y conservadores.

Es importante subrayar que el Partido Conservador ocupaba los gobiernos de Zacatecas, Yucatán,[2] Tamaulipas, pues es justamente en Zacatecas, donde el autor publicó su obra en el año de 1849.

Teodosio Lares no creó una obra original ni intentó hacerla, solamente realizó las traducciones "de artículos sicológicos escritos en francés por C. M. Paffe, Jouffroy, Toscati, Satur, Lafaye, Billot, Matter, Loyan, D'Amboise, Saigey y de las obras filosóficas de Duglad Stewart",[3] y en el prólogo comenta "no he hecho más de traducir los artículos, escoger de ellos lo que me ha parecido mejor, explicarlos cuando no han estado claros para mí, exponiendo muy rara vez, mi propio juicio, ilustrarlos con algún ejemplo, combinarlos y formar de ellos un cuerpo de doctrina".[4] Tal vez, esta labor de escoger y formar de ellos una doctrina es la aportación más importante de esta obra que la destaca entre las realizadas a propósito de la enseñanza de la sicología en esa época.[5] No podemos olvidar que, antes de Lares, Francisco Frejes ya había realizado un gran trabajo en relación con los estudios referentes al problema del conocimiento y que existía una gran inquietud por dicho tema, pero según Lares, nadie había ordenado en un cuerpo de doctrina dichos conocimientos; además podemos admitir que, en realidad, su obra tiene una gran consistencia metodológica, pues comienza con apreciaciones generales que va desglosando poco a poco hasta completar su doctrina.

[2]Yucatán estuvo separada de México un tiempo como provincia independiente hasta el año de 1848 cuando lo que se denominó "guerra de castas" trajo consigo la adhesión de dicha provincia al territorio mexicano.

[3]Esta parte en realidad es el complemento del título, pues éste dice a la letra: *Elementos de sicología formados por los diversos artículos sicológicos escritos en francés por C. M. Paffe... Traducidos al castellano y ordenados en un cuerpo de doctrina. Para el uso de los alumnos del Instituto Literario de Zacatecas*. Título que se encuentra en la carátula de dicho libro.

[4]Teodosio Lares, *Elementos de sicología*, p. 2.

[5]En México en esa época la sicología todavía no se constituía como ciencia separada plenamente de la filosofía e incluso es catalogada por Lares como la parte más importante de la filosofía, como la primera que debe conocerse.

Dividió su obra en dos partes fundamentales que según él son las dos principales divisiones de la sicología, a saber: Sicología Experimental y Sicología Racional. La primera se subdivide en inteligencia, sensibilidad y actividad; la segunda, en origen del conocimiento, naturaleza del alma y destino futuro del alma. Las dos tienen a su vez otras subdivisiones.[6]

Lares concibe a la sicología como "la ciencia que trata del alma humana, de su orígen, de los fenómenos que ella presenta en su estado actual y de su destino",[7] pero el alma no es ese ente únicamente metafísico, sino más bien es el principio que piensa la potencia inteligente;[8] por esto, si se quiere conocer el alma, será necesario estudiar el conocimiento mismo. De esta manera, antes de emprender el estudio de cualquier teoría filosófica se debe estudiar la sicología, la cual, según Lares es el fundamento de la filosofía. Es necesario el estudio de la sicología porque ésta se encarga de analizar tanto las facultades del conocimiento, como el conocimiento mismo y el modo de adquirirlo.

El hombre –dice Lares- es el ser que conoce y no puede confundirse con la cosa porque aquello que lo hace otro son sus diferentes propiedades. Los metales, por ejemplo, tienen propiedades que ayudan a producir calor, entonces decimos que producen calor; el hombre tiene la propiedad del movimiento, pero aparte de la propiedad también posee una capacidad por la cual puede elegir entre moverse o no

[6]A continuación integro un pequeño esquema de su obra completa para que el lector pueda percatarse del desarrollo que Lares sigue de la sicología:

- Sicología
  - Experimental
    - Inteligencia
      1) *Elementales o perceptivas* (percepción, conciencia, relación, razón)
      2) *Secundarias o reflexivas* (Concepción, asociación de ideas, memoria, imaginación, abstracción, lenguaje
    - Sensibilidad
      1) *Sensaciones*
      2) *Sentimientos*
      3) *Pasiones*
    - Actividad
      1) *Facultad de locomoción*
      2) *Facultad de atención*
      3) *Principios activos*
  - Racional
    - Origen del Conocimiento
      1) *Percepción externa*
      2) *Sentido íntimo o conciencia*
      3) *Relaciones o juicios*
      4) *Idea de infinito*
    - Naturaleza del alma
    - Destino futuro del alma

[7]Lares, *Op. cit.*, p. 3.

[8]*Cfr. Ibidem.*, p. 8. Recordemos que la denominación de alma como "potencia inteligente" fue un término utilizado por Tomás de Aquino.

moverse; ésta es la gran diferencia que lo separa de las cosas y los animales. A las diferentes capacidades del alma humana se les denomina facultades, que Lares define como los "instrumentos [del alma] que dirigimos y aplicamos nuestro agrado".[9] Precisamente, según él, poder dirigir sus capacidades, permite al hombre ser una *persona* y eso que lo lleva a ser una persona, y le posibilita la dirección de sus capacidades es denominado por nuestro autor *libertad o voluntad.*

Hemos separado al hombre de las cosas y los animales pero tradicionalmente se ha pensado que el hombre tiene diferencias en sí mismo, derivadas de su constitución de cuerpo y alma. Lares no se aleja de esta tradición y señala que el cuerpo es el objeto de estudio de la fisiología mientras que el alma es el objeto de estudio de la sicología. Por lo tanto el alma humana (el principio que piensa) es el hombre verdadero, la que lo aleja de la animalidad, aquella que es capaz de decir "yo" y pensarse como ese "yo" distinto del universo. Cuando el principio que piensa (el alma humana) dice "yo" se reconoce en ello y reconoce también aquello que es el "no yo"; el hombre, al hacer esta distinción separa dos aspectos: el que conoce (yo) y lo que es conocido (no yo). Aquello que es conocido es lo que corresponde directamente a la realidad y tenemos certeza de la existencia de esa realidad debido a la seguridad que nace de la inteligencia, la cual nos indica cuando son verdaderas las nociones que tenemos de dicha realidad (si están conformes a ella), o cuando son falsas (si no están conformes a ella).

El "yo" dice Lares, se distancia de aquello que realiza, que ejecuta y que se modifica en él, debido a que los actos, los placeres y algunos tipos de conocimientos, a pesar de vincularse estrechamente con las facultades del alma, no son facultades en sí mismas y son nombrados por nuestro autor como hechos sicológicos o fenómenos; la diferencia entre estos hechos sicológicos y las facultades o el "yo" (con el verdadero hombre: el alma) radica en que estos fenómenos tienen una relación directa con el mundo exterior y, al vincularse con él, modifican al alma. De esta manera el alma, el "yo" que siente, desde la apreciación de Lares, "no es la sensibilidad, porque yo siento muchas veces á mi pesar. En los actos de la voluntad es en los que se manifiesta la persona. Por ellos obro sobre mis sentimientos, modifico mis ideas, me siento otro que el universo, domino las circunstancias interiores, soy el señor de mi voluntad y siempre fuerte y absoluto, aun cuando mis órganos debilitados rehusen obedecerme. Mis facultades no son pues, ni mi sensibilidad, ni mis órganos y la observación me demuestra que ellas no son juegos del movimiento bruto de los cuerpos inorgánicos, sino esencialmente distintas de la materia".[10] Así el "yo" que decide voluntariamente y el "yo" que siente necesariamente, son distintos; uno es la persona, el otro, los fenómenos, los cuales sólo constituyen el desarrollo del principio inteligente, pues por medio de ellos se manifiestan las facultades del alma.

[9] *Ibidem*, p. 19.
[10] *Ibidem*, pp. 193-194.

El objetivo de Teodosio Lares es comprender el alma como "principio inteligente" y de aquí que el autor pase a plantear una teoría del conocimiento. El método de análisis de Lares es inductivo y parte del conocimiento de las cosas reales hacia el conocimiento de las verdades de la razón.[11] El conocimiento, dice, es la imagen que el hombre tiene del mundo. El principio inteligente quiere alcanzar las realidades, pero "no se detiene en la superficie de las cosas, en los fenómenos ó en los atributos visibles que nos los manifiestan inmediatamente, el va mas adelante vé los fenómenos y concibe causas, vé los hechos y entre ellos concibe dependencias o relaciones, vé atributos y concibe existencias reales á que pertenecen estos atributos, y adelanta mas todavía, él concibe una causa fuente de todas las causas, una existencia fuente comun de todas las existencias, un espacio que lo comprende todo, una duración en que todo se produzca y continué, de esta manera abraza lo visible y lo invisible se forma en su interior una imagen del mundo y esta imagen es el conocimiento humano".[12]

A partir de aquí no podemos pensar que, para Lares, el conocimiento surge únicamente de la experiencia, aunque esto parezca una contradicción, no lo es si nos situamos en los planteamientos modernos de la teoría de las ideas que con Descartes pusieron en duda el mundo exterior. Lares no se pudo alejar de la oposición entre cuerpo y alma, pero intentó rescatar la certeza del conocimiento externo al plantear su forma de conocer desde la idea de infinito. En realidad tres de las cuatro fuentes de conocimiento propuestas por él son fuentes propias del alma, las cuales tienen poca relación con la percepción, ya que, en algunos párrafos, otorga primacía a la experiencia sobre otro tipo de conocimiento, pero en otros párrafos se contradice.

Lares concibe cuatro formas diferentes del origen del conocimiento, éstas, dice "Son lo mismo que las facultades del entendimiento"[13] porque las ideas del entendimiento tienen su comienzo en las facultades de éste; así que, si preguntamos por el origen de las ideas también preguntamos por la vía a través de la cual nos vienen; si... podemos encontrar entre todas las ideas del espíritu humano una conexión tal que la juzguemos de la misma naturaleza... si descubrimos una sola familia de ideas las referiremos todas á una misma fuente. Si al contrario ellas aparecen formando clases bien distintas, bien separadas é irreductibles unas á las otras, estamos obli-

[11]No debe extrañarnos, entonces, la afirmación de Lares al respecto de que aquello que denomina Sicología Racional, utilice para su análisis el método de la inducción y el raciocinio, o que inserte a las facultades intelectuales dentro de la sicología experimental. Lares afirma: "los hechos generales que concebimos *a priori*, no pueden ser sino el objeto de la inducción, o de la abstracción. Bajo este respecto, la autoridad de estos está subordinada a la experiencia".

[12]Lares, *Op. cit.*, p. 13.

[13]Las formas en que se origina el conocimiento para Lares, son las mismas que las clasificadas, por él mismo, dentro de las facultades inteligentes elementales o perceptivas; son elementales porque casi todas surgen de la experiencia aunque aumenta una que resulta ser su única forma de conocimiento *a priori*, esta es: la idea de infinito.

gados á admitir tantas fuentes diferentes cuantas especies distintas hay de ideas".[14] Lares concluye que hay diferentes tipos de ideas, por lo cual deduce la existencia de cuatro fuentes del conocimiento que son: la percepción externa, el sentido íntimo o conciencia, las relaciones o juicios, y la idea de infinito.

1) *La percepción externa* o simple *percepción* son las ideas que se adquieren en la comunicación de nuestros órganos con los objetos, "Mi percepción –comenta Lares- es representativa de una cualidad exterior á mí y por consiguiente que la percepción externa nos dá el conocimiento, la noción ó si se quiere la representación de ciertos estados de la materia, de ciertos fenómenos del mundo exterior".[15]

Lares piensa que la percepción tiene leyes generales, las cuales son: 1a. El objeto exterior sea inmediatamente, sea por algún *medio* material hace una impresión sobre el órgano. 2a. Por medio del órgano se hace una impresión sobre los nervios. 3a. Por medio de los nervios se hace una impresión sobre el cerebro. En cuanto á la manera conque estas impresiones pasan al alma y aún en cuanto a la naturaleza de las modificaciones que se obran en los nervios y en el cerebro, nos hallamos en una completa ignorancia, y nada anuncia que algun dia podamos salir de ella".[16]

2) *El sentido íntimo o conciencia* son ideas que se dan sin relación con la exterioridad; son, dice Lares "las sensaciones, los actos, los pensamientos y en general todo lo que pasa en el "yo", es conocido por la conciencia".[17] Aquí resulta conveniente destacar que para Lares la conciencia es una parte fundamental del "yo".

3) *Relación o juicio* son las ideas que surgen de relaciones de ideas previamente percibidas, relaciones de las ideas de la conciencia. Estas ideas que son juicios se relacionan y crean razonamientos; por ello la razón juega aquí un importante papel.

4) *Idea del infinito*. El ser humano percibe sólo cosas extensas pero limitadas, es decir, objetos limitados; ni siquiera al juntar todos los objetos percibidos y hacer una suma de ellos, éstos dejarían de ser limitados. Sin embargo, el hombre posee ideas de eternidad, de extensión infinita, de ser necesario, etcétera; así que estas ideas deben venir de nuestra idea de infinitud que es una idea *a priori* que nos ayuda a elevarnos hacia los conocimientos de las verdades necesarias a través de nuestras propias percepciones finitas. "La idea del infinito viene á utilizar los materiales ministrados por la experiencia, que sin su socorro consistirían en algunos hechos esparcidos, aislados, estériles, muertos, insignificantes; es la razon la que extiende y engrandece su esfera; la que los reune, los acordina, los encadena y les da el sostén y la vida".[18]

[14]Lares, *Op. cit.*, p. 173.

[15]*Ibidem*, p. 34.

[16]*Ibidem*, p. 38, es importante destacar que como se afirma en esta misma cita nada hay que nos pueda otorgar la certeza del conocimiento de las cosas externas.

[17]*Ibidem*, p. 49. Para Lares existe una diferencia entre los conceptos de "sensación" y "sentidos". Las sensaciones pertenecen a la conciencia (el yo), ya que ellas reciben los datos que obtenemos a través de los sentidos.

[18]*Ibidem*, p. 178.

El principio inteligente, asegura Lares, es además voluntad, pasión, locomoción, por esto nos percatamos de que en su obra dedica una parte de su texto a la sensibilidad y a la actividad.

La sensibilidad es el poder ser accesible al placer o al dolor, y en la opinión de Lares nada hay más importante que el gozo y el sufrimiento, debido a que el gozo nos conduce hacia la felicidad y todos los pensamientos están encaminados hacia ella. El hombre con la sola razón sería un ser estéril e inútil, pero el sentimiento le da movilidad. En la sensibilidad se distinguen tres facultades[19] que se derivan de las tres diferentes especies de placeres y penas: las sensaciones, los sentimientos y las pasiones.

"La actividad es aquella facultad que tiene el alma de hacer esfuerzo para dirigirse á un fin, para cambiar de estado, para ir hacia un objeto cualquiera. Su contrario es la pasividad";[20] el alma se vuelve pasiva cuando mira a un objeto y no hace nada para dirigirse hacia él; de lo contrario es activa, pues ejerce su voluntad para observar detenidamente un objeto. Se dividen en tres facultades: facultad de locomoción, facultad de atención y principios activos.

Lares señala en su prólogo que sólo ha traducido el pensamiento de algunos autores franceses, aunque a nuestro parecer, las pequeñas anotaciones que él mismo advierte haber realizado, no son tan pequeñas, pues éstas, al igual que su traducción, están completamente influenciadas con el lenguaje y las inquietudes sobre problemas del conocimiento que en México se desarrollan a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Desde Francisco Frejes en 1839, hasta J. de J. Jiménez en 1906, pasando por Teodosio Lares, José Julián Tornel y Mendívil y Manuel Brioso y Candiani; existe en México la tendencia a ubicar en el conocimiento del ser humano la denominación del alma o la conciencia como *sentido íntimo*. Parece entonces que en nuestro país existe una tradición de pensamiento de cuya existencia nos hemos percatado en escritos que datan desde 1839 y se extiende hasta por lo menos 1906. Dicha tradición tiene ante todo una intención pedagógica de la enseñanza de la lógica y los problemas del conocimiento; pero también tiene rasgos característicos de una problemática mexicana; para citar un ejemplo de esta tradición, tomaré a dos pensadores de la primera mitad del siglo XIX, a saber: Teodosio Lares y Francisco Frejes, quienes tienen coincidencia en sus concepciones de las fuentes del conocimiento; el primero expresa (como indicamos anteriormente) que el conocimiento surge de cuatro fuentes: la percepción externa, el sentido íntimo, las relaciones o juicios y la idea de infinito. Frejes por su parte había planteado 20 años antes que "el orden con que nuestra alma llega al conocimiento perfecto de un objeto... comienza por la sensación, sigue por la percepcion, atencion, reflexion y sentido íntimo y esto sin dejar descansar a la

[19]En algunas ocasiones Lares también llama poderes a las facultades.

[20]Lares, *Op. cit.*, p. 124.

abstracción, presicion y comparacion de ideas, hasta formar un juicio perfecto".[21]

Las ideas de Lares y Frejes sobre la constitución del hombre también coinciden, porque si recordamos, para Lares el hombre es un compuesto de alma y cuerpo donde el alma es la conciencia o sentido íntimo y el cuerpo es aquello que tiene que ver con lo exterior.

Frejes por su parte afirma que "el hombre obra por dos principios, como que es un compuesto de alma y cuerpo, el primero se llama parte sensitiva y el segundo es el alma, manantial verdadero de las más vivas afecciones. El uno se ejercita en el mundo exterior y el otro se contrae á lo que se llama vida interior".[22] Las coincidencias entre Lares y Frejes son significativas.

Por otro lado me parece necesario destacar la importancia de que Lares luche por denominar a los estudios sobre el alma *sicología*, y de que escriba su obra con el objeto de promoverla como texto en un colegio, ya que en México fue sólo hasta 1897[23] (50 años después de Lares) cuando Ezequiel A. Chávez introdujo la materia de Psicología como obligatoria en la Escuela Nacional Preparatoria, después de largas y penosas discusiones que pensadores como Manuel Baranda, José María Vigil,[24] Justo Sierra, Peña, Serrano, Ruiz y el propio Ezequiel A. Chávez sostuvieron con las autoridades educativas mexicanas sobre la pertinencia o falta de esta para incluir materias como sicología y moral dentro del plan de estudios de la Preparatoria. Este hecho también constituyó una fuerte crítica de los pensadores mexicanos al sistema positivista comtiano que imperaba en la educación mexicana de la segunda mitad del siglo XIX.

A. Xochitl López Molina

[21]Francisco Frejes, *Arte de pensar y de expresar nuestros pensamientos*, p. 39. Recordemos que Lares también menciona que el conocimiento llega a nosotros principalmente por la experiencia y la percepción. Ver Nota no. 10.

[22]*Ibidem*, p. 3. A pesar de la aparente confusión que existe en la escritura de esta cita, es claro que el alma tiene relación con la vida interior, mientras que el cuerpo, que es la parte sensitiva, se ejercita en el mundo exterior.

[23]En este año se publicó una ley acerca de la enseñanza en la Preparatoria donde en el tercer artículo se introduce por primera vez la materia de psicología que se impartiría en el octavo semestre. Este momento es considerado por algunos estudiosos de la sicología como el derrotero desde el cual se inicia la enseñanza de la sicología en México.

[24]Fue el primer profesor que impartió la materia de Sicología en la ENP, el años de 1893, desgraciadamente la apertura de la materia no tuvo mucho éxito, porque fue cerrada poco tiempo después, debido a que impartirla implicaría reformar el plan de estudios y, con ello, cambiar la visión de la educación dominada en ese tiempo por el positivismo comtiano.

MANUEL LARRAINZAR

Manuel Larrainzar nace en el año de 1809 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Estudió en esta ciudad. Se traslada a México en donde concluye sus estudios en el Colegio de San Ildefonso. Se titula de abogado en 1832.

Siempre fiel al conservadurismo, desempeña diversos cargos en los periodos de administración centralista durante el siglo XIX. Por ejemplo, fue ministro de Justicia en el año de 1860 durante el gobierno de Miramón y posteriormente procurador General de la Nación. Está al servicio del Imperio de Maximiliano ocupando los cargos más diversos: miembro de la Junta de Notables, magistrado del Tribunal Supremo, consejero de Estado, etc.

Apasionado de la historia tiene una profusa producción de textos históricos y estudios arqueológicos.

Muere en el año de 1884.

La obra que analizamos de Manuel Larrainzar es *Algunas ideas sobre historia y manera de escribir la de México*, texto publicado en México en 1865.

El contexto sociohistórico de esta obra es sumamente interesante y arroja luces sobre la posición política de nuestro autor.

Durante en año de 1864 y ante el ya incontenible avance del ejército francés, el gobierno mexicano emigró hacia el norte del país para buscar apoyo y seguridad. En junio de este mismo año y habiendo renunciado a sus derechos imperiales sobre la corona de Austria, Maximiliano entra a la ciudad de México a ocupar el trono del Imperio Mexicano. Antes de finalizar este año Maximiliano puso de manifiesto sus tendencias liberales: declaró la libertad de imprenta y mostró su rechazo a la cooperación de los conservadores. El conflicto con la Iglesia era mayúsculo debido a que decreta la nacionalización de los bienes eclesiásticos.

En el año de 1865 la ciudad de México presentaba una calma relativa. Siendo la residencia de los emperadores, vivía una situación privilegiada de tranquilidad. Los trabajos de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, por ejemplo, se llevaban a cabo sin obstáculos.

Por paradójico que parezca, México era, socialmente, un territorio de conservadores, mientras que políticamente era el asiento de una monarquía con tendencia liberal.

El texto que fundamentalmente será analizado en este lugar –como hemos mencionado- se titula *Algunas ideas sobre la historia y manera de escribir la de México*. Esta es una obra presentada públicamente en la Sociedad de Geografía y Estadística

en 1865 y llevada a las prensas el mismo año. El origen de la obra data de 1864 cuando en la ciudad de México se constituyó una Comisión científica, literaria y artística, uno de cuyos encargos era "formar un *programa* para escribir la historia de México".[25] Es a partir de estos objetivos que va tomando forma la obra que finalmente es publicada.

La estructura de la obra es sumamente consistente. A partir de las consideraciones más generales el autor desglosa cuidadosamente las implicaciones que tienen, en lo particular, las afirmaciones establecidas de antemano. Esto es especialmente claro si consideramos el orden y la temática de cada sección del texto.

Son ocho las partes de la obra: en la primera el autor expone la importancia y utilidad de la historia; en la segunda señala cuál debe ser el objeto de la historia; en la tercera y cuarta se estudian cuestiones de método, tanto de lectura como de redacción; en la quinta parte se reseñan los principales errores en que puede incurrir el historiador; la sexta parte se dedica a poner de manifiesto la necesidad de escribir una historia general de México; la séptima parte es un admirable recuento crítico de las fuentes existentes sobre historia de México, mientras que en la octava parte se muestra un detallado plan, año por año desde 1821 hasta 1865, en que se destacan los eventos históricos más relevantes.[26]

Debido a la orientación de la obra de Manuel Larrainzar nos parece evidente que, de acuerdo con lo expuesto, la idea filosófica que conviene explorar es su idea de Historia. No cabría hablar aquí de una filosofía de la historia sino más bien de una comprensión filosófica de la historia en tanto ciencia: una filosofía de la historiografía.

Nuestra exposición estará dividida en dos partes. En la primera analizaremos el lugar que Larrainzar concede a la historia como ciencia y las características que le atribuye. En la segunda parte haremos unas breves anotaciones acerca del modo como Larrainzar concibe las cualidades idóneas del historiador, concluyendo con algunos señalamientos acerca de la labor del historiador y, específicamente, de las características que la producción historiográfica debe tener.

La idea de historia de Larrainzar se basa en el lugar que nuestro autor asigna a esta disciplina en el conjunto de las ciencias. En principio podemos señalar que para Larrainzar la historia es una rama de la literatura. Así lo expresa al menos en tres partes.[27] Por ejemplo nos dice que "en este ramo importante de la literatura se han

[25]Manuel Larrainzar, *Algunas ideas sobre la historia y manera de escribir la de México*, México, Impr. de Ignacio Cumplido, 1865, p. III.

[26]*Cfr.* La propia exposición que Larrainzar hace de la estructura de su obra en *op. cit.*, p. IV. Como puede observarse, Larrainzar parte de lo general y desarrolla su discurso descendiendo cada vez más hacia lo particular. De la "importancia y utilidad de la historia", pasando por objeto y métodos de la historia, hasta el "plan" para escribir la historia de México.

[27]*Cfr. Ibid.*, pp. III, 7 y 15.

introducido mejoras...",[28] a la vez que no deja de pronunciarse sobre "la importancia en general de este ramo de la literatura".[29]

Sin embargo, para Larrainzar, la historia tiene una función muy distinta a la de la poesía, por ejemplo. Larrainzar acepta que la historia tiene su origen en "los bellos modelos que nos ha dejado la antigüedad",[30] mas es necesario enriquecerla con consideraciones metodológicas e incluso éticas que aseguren la objetividad y la utilidad de los estudios históricos. Citando a Marmontel, Larrainzar nos dice que "el objeto inmediato de la poesía es seducir; el de la elocuencia persuadir; el de la filosofía buscar la verdad en la naturaleza y esencia de las cosas; el de la historia, descubrirla en los hechos dignos de memoria, y perpetuarlos en lo que tengan de interesante".[31]

De este modo, a pesar de las cualidades literarias de la historia, Larrainzar asigna a la historia ciertas características específicas que distinguen su quehacer de cualquier otro.

En primer lugar, para nuestro autor la historia se manifiesta como memoria. La importancia central y la característica fundamental de la historia es que sin ella "nada se sabría de cuando ha sucedido y se ha inventado desde que existe el mundo",[32] e insiste "las ciencias y las artes, sin la noticia y memoria de lo que se ha practicado, no habrían podido dar un paso adelante y se encontrarían tan atrasadas e imperfectas, como en los días en que comenzaron a hacerse los primeros ensayos y tentativas".[33] Para Larrainzar la historia como memoria quiere decir, en definitiva, acumulación de saber y experiencia.

Es, precisamente, a partir de las anteriores premisas que Larrainzar señala la triple utilidad de la historia: "De modo que, en resumen, puede decirse con Volney, que la historia produce una utilidad práctica en todos los conceptos: *moral*, en lo que de ella es aplicable a los individuos; *científica*, en lo relativo a las ciencias y las artes; *política*, en cuanto haga relación con los pueblos y sus gobiernos".[34]

Comenzando nuestro análisis por lo que podemos denominar la "utilidad moral de la historia", Larrainzar señala tanto semejanzas como diferencias entre la moral y la historia. La diferencia esencial entre la moral y la historia es que "los libros de

[28] *Ibid.*, p. 7.

[29] *Ibid.*, p. 15. Nos parece que haría falta una cuidadosa revisión histórica acerca de las concepciones científicas en México en el siglo XIX para explicar en detalle el sentido último de esta asimilación de la historia por parte de la literatura. Sin embargo, de la lectura misma del texto es posible suponer que la historia y la literatura tienen la misma característica "narrativa", de elocuencia necesaria, pero con la diferencia del objeto y la intención: la literatura busca la imaginación y la belleza mientras que la historia busca la realidad y la verdad.

[30] *Ibid.*, p. 7.

[31] *Loc. Cit.*

[32] *Ibid.*, p. 1.

[33] *Loc. Cit.*

[34] *Ibid.*, p. 3.

moral nos dan reglas y máximas; la historia nos da a conocer a los hombres, sus pasiones, sus vicios y virtudes en movimiento, presentándonos los objetos en su verdadera luz, y produciendo más utilidad que los preceptos muertos, sin ejemplo, sin acción y sin vida".[35] En efecto, la historia es también una ciencia de la actividad humana como la moral, pero no es teórica, normativa, sino práctica, descriptiva.

La utilidad moral de la historia queda expresada de modo positivo al decir que "en ella vemos también el retrato de los varones ilustres, de los grandes hombres, y de los ciudadanos benéficos y virtuosos, que nos suministran ejemplos de prudencia y sabiduría, de heroísmo y abnegación, de generosidad y beneficencia, de virtud, elevación y alta capacidad, que nos estimulan a imitarlos, a parecernos a ellos...".[36] En refuerzo de la idea expresada más arriba, la historia tiene ventaja sobre la moral de que sus ejemplos y valores se encuentran en la realidad, ejemplificados en la acción, encarnados en seres humanos concretos, mientras que la moral propone máximas y reglas abstractas, carentes de contenido concreto. En la historia, concluye Larrainzar, "todos encontrarán mucho que aprender para conducirse con cordura y acierto, y saber dirigir a sus semejantes".[37]

En lo que respecta a la "utilidad científica de la historia", para Larrainzar la reseña histórica de los avances científicos permitirá su comparación efectiva y, entonces, la posibilidad de generar nuevos inventos y descubrimientos. Sólo el conocimiento completo de la historia de una ciencia, hasta su estado actual, permitirá el avance de ésta.[38]

Por último, en lo que respecta a la "utilidad política de la historia" para nuestro autor "los gobernantes que deseen obrar con acierto, descubrirán en ella máximas ilustradas, advertencias oportunas y datos seguros, que los conduzcan al bien, fuera de la atmósfera corrompida de adulación y de bajeza que a veces los circunda..."[39] La verdadera escuela práctica de la política será, pues, la historia, dada la riqueza de ejemplos que contiene y el provecho que el gobernante puede sacar de ella fuera de toda intriga o interés creado.

Ahora bien, si la historia debe ser verdadera memoria de la humanidad y propiciar tanto un estímulo moral, como el avance científico y la utilidad política, ¿cuál es, entonces, el objeto de estudio de la historia? Para Larrainzar la historia "no debe ocuparse sólo de la guerra y de los acontecimientos producidos por ella, por la ambición y la codicia, sino también por los inventos útiles, de los adelantos de las artes, del desarrollo del comercio, y de las medidas por las cuales se procuran todos los bienes de la paz, el respeto a las garantías individuales, el establecimiento y conser-

[35] *Ibid.*, pp. 1-2.
[36] *Ibid.*, p. 2.
[37] *Loc. Cit.*
[38] *Ibid.*, p. 3.
[39] *Ibid.*, pp. 3-4.

vación del orden... y la marcha gradual e ilustrada de la sociedad, sin sacudimientos ni desórdenes, hacia su perfección".[40] La historia para Larrainzar no es la historia del poder, sino la historia de todo lo que pueda perfeccionar al hombre. En este sentido el criterio que debe guiar al historiador para discriminar lo histórico de lo que no lo es sería decidir la utilidad del conocimiento en función del bienestar humano (moral, científico, político).

Resumiendo, para Larrainzar la función de la historia es servir de recuerdo del desarrollo de la actividad humana. Esta memoria presenta una triple utilidad: moral para los individuos, científica para las artes y las ciencias y política para los gobiernos y los ciudadanos. De este modo, el historiador no debe hacer historia sólo del poder sino de todas las actividades humanas.

Ahora bien, si la historia debe ser útil para la ciencia, la moral y la política, cabe preguntarse por las cualidades que deben distinguir al buen historiador. Larrainzar es claro al respecto. Para él "el historiador ejerce, en efecto, una especie de *magistratura*, y así como para la recta administración de la justicia es necesaria una perfecta imparcialidad, que ni el interés, ni las afecciones personales, ni el temor, ni consideración de ninguna especie pueda quebrantarla; de la misma manera es indispensable en el historiador...".[41] El historiador debe ser objetivo. Objetivo en su investigación y objetivo en su narración. El buen historiador "se guía por los dictados de una buena crítica, por la razón y la prudencia que aconsejan que, entre creerlo todo, negarlo todo, o creer con su peso y medida, debe uno decidirse por esto último".[42]

El historiador debe hacer un juicio recto y justo al historiar. Este juicio, sin embargo, tiene un supuesto anterior que es la verdad de lo que se está historiando. Es necesaria "...esa fidelidad con que el objeto mismo se refleja en el espejo, y que debe ser el fundamento y punto de partida del juicio y fallo que debe pronunciarse".[43] E insistiendo en algo ya señalado más arriba, en la constitución de la historia "se prefiere la utilidad a la simple curiosidad; los bienes positivos a los placeres de la imaginación".[44] La historia debe reseñar con toda objetividad, entonces, los eventos útiles y significativos para la humanidad. Larrainzar se adhiere al concepto de la historia útil, verdaderamente científica, al servicio de las sociedades modernas, como hemos visto.

Por ello, Larrainzar combate especialmente tres defectos en que puede incurrir el historiador: "ocuparse mucho más en pintar a los hombres por sus malas que por sus buenas cualidades", "no hacer la puntura exacta de los hechos tales como han sucedido, sino que los amoldan a sus intereses" y, por último, "no hacer otra cosa que fijar

[40] *Ibid.*, p. 6.
[41] *Ibid.*, p. 9.
[42] *Ibid.*, p. 10.
[43] *Ibid.*, p. 9.
[44] *Ibid.*, p. 8.

hechos, nombres, lugares y fechas, sin dar a conocer las causas lentas y progresivas que los han producido".[45]

En conclusión, Larrainzar aspira a una historia con un alto grado de objetividad. Tal objetividad garantizaría una verdadera *utilidad* de la historia (ya sea moral, científica o política). Además, Larrainzar desea lograr una función realmente explicativa de la historia, la cual no debe limitar su labor, por ello, a la mera reseña.

Debido al rigor metodológico con que trabaja Manuel Larrainzar es fácil determinar las fuentes de las que se nutre su pensamiento.

Cabe aclarar, por principio, que Larrainzar no posee en absoluto el interés de ser original. Su interés se centra en posibilitar la constitución de una historia general de México. Los primeros parágrafos de su obra, de donde hemos partido para la elaboración de este estudio, están plagados de citas y referencias a autores clásicos y pensadores extranjeros, especialmente franceses. Al respecto nuestro autor afirma que "al hacer todas las indicaciones que preceden, no ha sido mi ánimo escribir un tratado sobre la manera de escribir la historia, sino solamente apuntar algunas máximas y doctrinas, y presentar muchas de las que se encuentran diseminadas en los buenos escritores".[46]

Sin embargo, a pesar de la clara presencia de este pensamiento en las reflexiones de Larrainzar, nuestro autor tiene el mérito de todo buen ecléctico: el de la reorganización de los materiales y su aplicación a una realidad original. Larrainzar se preocupó por dotarse de un respetable aparato teórico que le permitiera comprender el modo como sería posible escribir una historia general de México y a partir de ello generó una concepción propia de la historia y de la labor del historiador.

Larrainzar fue un hombre de erudición extraordinaria, que demuestra en su obra una labor de rescate, estudio y sistematización de documentos verdaderamente admirable. Es por ello que no dudamos en calificarlo como autor fundamental y a esta obra como un texto clave en la historia de la historiografía de México.[47]

[45]*Cfr. Ibid.*, pp. 13-14.

[46]*Ibid.*, p. 15.

[47]En su importante antología comentada *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia* (México, UNAM, 1970, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Documental, no. 8), Juan A. Ortega y Medina reproduce el prólogo y algunas secciones de la obra de Larrainzar, a la vez que externa ciertas opiniones sobre ésta. Ortega y Medina afirma que "aunque todos los capítulos son fundamentales, nosotros consideramos que el VI y el VII son los más importantes y significativos. El séptimo porque constituye el primer enjuiciamiento crítico serio de un compatriota sobre la historiografía mexicana o sobre la extranjera relativa a México... el sexto por el énfasis que pone Larrainzar en la necesidad, ya indicada, de escribir la "Historia General de México", (p. 138). En efecto, desde un interés estrictamente historiográfico las consideraciones de los primeros cinco capítulos no representan una aportación importante. Cuando más, puede decirse que contienen ciertas opiniones del autor más o menos interesantes en torno a la historia. Sin embargo, para elaborar nuestro estudio hemos analizado, precisamente, los primeros cinco capítulos de la obra. En ellos, como hemos tenido ocasión de comprobar, Larrainzar explica su idea de historia, la utilidad de la misma y los distintos aspectos que deben tomarse en cuenta para investigarla y escribirla. Ortega y Medina indica

Como ya hemos mencionado, los autores que tienen mayor peso en su pensamiento son los franceses. Lamartine muy probablemente ocuparía el primer lugar. El Abate Mably, Volney y Marmontel aparecen citados en múltiples lugares. Existe incluso una cita tomada de Rousseau acerca del conocimiento cierto de los hombres por sus actos (en el Emilio). Chateaubriand, Condillac y la Enciclopedia Francesa sirven también de apoyo al pensamiento de Larrainzar.

Finalmente, a pesar de la diversidad de sus fuentes cabe insistir en la unidad del pensamiento de Manuel Larrainzar, en la consistencia de su discurso y en el hábil manejo de fuentes diversas que logra sintetizar bajo un sólo interés: la redacción de nuestra propia historia.

Carlos Lepe Pineda

que el discurso de Larrainzar en estos capítulos "nos hacen verlo como un historiador todavía imbuido por la tradición clasicista; influido por las ideas de la ilustración francesa y permeado aquí y allá por la tendencia romántica propia de su tiempo", (p. 139). Podemos decir, en este sentido, que los primeros cinco capítulos pueden ser rescatados desde un interés filosófico, mientras que los tres últimos tienen una innegable relevancia para la historiografía. En el último párrafo de sus comentarios, Ortega y Medina hace una caracterización de innegable corte historiográfico del octavo capítulo de la obra de Larrainzar: "Termina Larrainzar su valioso opúsculo con un catálogo de 273 registros, donde aparecen los principales historiadores de México, así como *otros* que escribieron sobre las cosas de América. Este catálogo no solamente es importante como fuente expresa de información, sino también como elemento de comparación entre lo que se conocía ayer de la historiografía mexicana y lo que sabemos hoy; entre las fuentes manuscritas de entonces y las impresas en nuestro tiempo; entre las piezas hasta ayer a salvo y hoy lamentablemente perdidas" (p. 141).

CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA

En Munguía puede advertirse su dirección moderna al interior de la escolástica mexicana del siglo XIX; es representativo de una posición culta que libre de prejuicios se abre al estudio del problema epistémico recurriendo al criterio experimental y al deductivo, como integrantes primordiales del proceso científico. En él se encuentra la influencia de Jaime Balmes, de Harres y de Laromiguier, entre otros, sin embargo el discurso lógico de Munguía presenta aspectos originales por demás interesantes.

Desde un principio cita y alaba a los filósofos modernos como F. Bacon, Newton, Leibniz, "desde la aparición de estos hombres la ciencia de los métodos no ha podido prescindir de sus nombres", junto a ellos habla de Locke, Condillac y Bonet, concluyendo que, lamentablemente, ellos facilitaron a Cabanis y Tracy, "cuanto era necesario para suplantar con el materialismo todos los atributos nobles y espirituales de la ciencia". Advierte que los extravíos de los filósofos en relación a los métodos se deben o bien "a un servilismo histórico" o bien a "una excesiva arrogancia filosófica... que desdeñando con orgullo lo pasado y lo existente, y buscando en la novedad de una teoría los títulos que sólo debían solicitar en su verdad e importancia, defraudan a sus lectores..." La solución entre ambos extremos es, según Munguía: "Llamar el criterio experimental y el deductivo a la unidad de la ciencia y hacerlos figurar uno y otro".[1]

Realiza una prudente pero definitiva crítica a la lógica escolástica: los filósofos escolásticos "concedieron... a esta ciencia –se refiere a la lógica aristotélica- un maravilloso poder... Entonces fue cuando la pedantería llegó a su colmo, envuelta en una nube de polvo que ocultaba la verdad y sofocaba... todo amor serio del estudio... No hai [*sic*] pues para que negar que la lógica escolástica ocupa muchas páginas en la historia de los abusos y de los extravíos del espíritu Humano... que esterilizó los talentos, forzándolos al prólijo y penoso estudio de artificiosas vagatelas y sutilezas innumerables". Concluye que el método escolástico sirve para "la exposición de la doctrina, demostración de la verdad y reglas de la disputa", sin embargo, advierte "que no es el método escolástico el más adecuado medio que se deba preferir para instruirse", le concede un lugar en los centros de enseñanza ya que en ellos el método empleado "no puede ser el análisis o la rigurosa inducción, sino la síntesis o la demostración deductiva, esto es, el método escolástico".[2]

[1]Munguía, Clemente de J., "Del pensamiento y su enunciación" en *Obras diversas*... Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1853, vol. III, p. 44.
2*Ibidem.*

Ahora bien si queremos tener una idea clara de su concepto de "lógica", debemos ir a la reforma que, en relación con los estudios, planteaba Munguía. Esta se basaba primordialmente en el método de "los estudios comparados", consistente en reducir la sicología, ideología, gramática general, lógica, retórica, poética y crítica a un solo sistema, "considerarlos todos como ramificaciones de una ciencia y no como estudios separados", debían perder su individualismo y "hasta su nombre", uniéndose "en la unidad científica de los principios que gobiernan *el pensamiento y su enunciación*".[3]

Munguía se opone a los estudios aislados advirtiendo que si no se establecen relaciones entre ellos, existe el peligro de que se conviertan en un árido mecanismo.

De la lógica afirma que "hablando en rigor, [es] el término más universal de la ciencia en materia de deducciones. Mas la lógica, para ser una ciencia completa, necesita de tres cosas: *elemento, medio* y *forma*. El *elemento* o la materia está en la idea, el *medio* o instrumento está en la palabra, la *forma* está en el método. Si hemos de buscar pues a la lógica una división natural, filosófica, en que las partes aparezcan con distinción, sin perjudicar a la unidad de conjunto, la distribuiremos en *ideología*, que trata de las ideas; *gramática general* que expone filosóficamente la teoría del lenguaje; y *método* que fija las reglas invariables a que está sujeta la disposición de las ideas y el uso de la palabra, ya para descubrir ya para exponer la verdad".[4]

Parte de tres categorías principales para estructurar los estudios comparados: "*hechos...relaciones...leyes*".[5]

"Hechos, relaciones y leyes, he aquí la piedra base, la piedra angular... sobre la que descansa el inconmensurable edificio de las ciencias, de las letras y de las artes. *Hecho* es todo lo que existe... ya caiga bajo el dominio de los sentidos, ya nazca y muera en las regiones inaccesibles del pensamiento. Los metafísicos traen un axioma de incontrastable evidencia... *Primero* es ser, que ser de tal o cual modo"... "Los hechos... constituyen por sí el primero de los elementos que buscamos... Las *relaciones*, no son hechos, no son entidades,[6] ...son los resultados más o menos exactos

[3]*Ibidem*, vol. I, p. 243. En relación con la ideología advierte, después de realizar una breve crítica a Destutt de Tracy, que si conserva el nombre de ideología es "por la necesidad en que nos pone el estado actual de las nomenclaturas científicas, él (nombre de ideología) no puede representar sino una sección subalterna en la teoría del pensamiento y su enunciación, no puede significar sino la concerniente a las ideas en clase de tales". En cuanto a la lógica y a la dialéctica su opinión es que "la lógica dentro de los límites de su objeto reducido a la investigación y exposición de la verdad comprende la idea y la palabra en todas las formas de que una y otra son susceptibles relativamente al objeto indicado... la dialéctica no puede subsistir bajo el caracter de un arte o ciencia, ni aún como una parte principal de la lógica".

[4]*Ibidem*, vol. III, p. 35.

[5]*Ibidem*, vol. I, p. 251.

[6]Podemos situar a Munguía dentro de una dirección "nominalista". Separa en forma categórica la metodología propia de la ciencia y la metodología que debe emplearse en los estudios de carácter metafísico o relacionados con ellos, de lo que concluye, "si al exponer los fenómenos físicos, investigar sus causas, fijar

del ejercicio práctico de nuestra reflexión... son la obra del alma, si bien tienen su fundamento en los hechos... [esto] nos conduce a descubrir los códigos diversos que rigen... al mundo físico, al mundo intelectual y al mundo moral", así se descubre la *regla*, ellas "tienen en sí mismas una garantía de su observancia, se elevan al "rango de una ley..." "de las relaciones nacen las leyes, pues antes que estas no hay más que *relaciones* y después de las *relaciones* no hay más que *leyes*".[7]

Por lo tanto va a considerar "el pensamiento y su enunciación" bajo los tres aspectos de acuerdo con los que trabaja y se desarrolla, esto es los *hechos*, las *relaciones* y las *leyes*, como los tres elementos o categorías más universales de cuanto constituye el objeto del entendimiento. De acuerdo con esto divide su obra en tres partes.[8]

y aplicar sus leyes, se pretende sujetarlo todo a las formas escolásticas, es claro que la ciencia se esteriliza, toma un carácter caprichoso, y hace reinar la pedantería donde debieran tener su asiento la solidez y la verdad. Si haciendo el estudio de nuestras potencias mentales, estudiando las nobles facultades del espíritu, recorriendo las máximas de la conducta, exponiendo los principios de la religión y la moral, nos empeñamos en trasladar a este sistema de investigaciones todo el aparato de número, letras, líneas y figuras que entran en el método matemático; con este sólo hecho daremos un golpe de muerte a las ciencias metafísicas, religiosas y morales".

Queriendo salvar los contenidos de la metafísica, pero afirmando que están situados en un plano distinto al de la ciencia, advierte que todo consiste en un problema de enfoque metodológico; "por el error de aplicarles un mismo método, las ciencias metafísicas y morales han resentido en su interior grandes daños". Cita a Cabanis, Destutt de Tracy, la "Aritmética moral" de Buffon, la "Moral universal" de Holbac, a Lemaire, Bentham, a la famosa "Enciclopedia nueva" de Leroux y en el campo de la Literatura a Eugenio Sue, Dumas, San Simón, Proudhon... "como un lastimoso ejemplo de los extremos a que conduce la inversión o la desnaturalización de método".

[7] *Ibidem*, vol. I, p. 253.

[8] Para una visión más clara y sintética de lo propuesto por Munguía ofrecemos un cuadro sinóptico de dicha división.

Del pensamiento y su enunciación

1A. PARTE DE LA OBRA Secciones

Del pensamiento y su enunciación considerados como simples hechos, esto es en su origen, formación, carácter y extensión en general

- a) de las cualidades mentales del alma, origen, carácter y desenvolvimiento.
  - Facultades del entendimiento
    Facultades de la voluntad
    - Naturaleza espiritual del sujeto
      - Sicología[1]
- b) pensamiento considerado en su formación, progreso y ramificaciones.
  - Ideas, origen, clasificación
    - Ontología → (Clasificación de las ideas más universales, parte histórica)
      Ideología → (Tratado de las ideas. Ciencia de las ideas)
- c) la palabra desde el punto de vista histórico, origen, formación y carácter.
  - La palabra, origen progresos del lenguaje
    - Palabras y proposiciones
      Ideas y Juicios
      - Gramática en general[2]
        Ideología[3]

2A. PARTE DE LA OBRA

Del pensamiento y su enunciación, considerados en sus diversas *relaciones*

La distribuye en siete secciones:

1a. sección: "de los principios generales en la materia"
2a. " : "de las relaciones mutuas entre las facultades productoras del pensamiento"
3a. " : "de las relaciones mutuas entre el pensamiento y la palabra"
4a. " : "de las relaciones del pensamiento enunciado con los diversos objetos del entendimiento y la voluntad"
5a. " : "de los efectos diversos de estas relaciones en los talentos, en los conocimientos, en las pasiones y en el carácter"
6a. " : "de su vario influjo en el desarrollo y propagación del pensamiento, en el descubrimiento y demostración de la verdad, en el sistema de la persuasión y en la cultura de la palabra"[4]
7a. " : "del objeto medio y fin de los conocimientos como punto de transición a la tercera parte de la obra"

3A. PARTE DE LA OBRA La distribuye en siete secciones. Concede gran importancia al criterio.[5] Importancia de la verdad

Del pensamiento y su enunciación considerados en el sistema de las leyes a que está sujeta su adquisición, correspondencia y aplicaciones diversas

1a. sección: "del criterio en general, sus principios radicales y sus diversas aplicaciones"
2a. " : "del criterio propio para asegurarse de la verdad de los hechos y seguir con exactitud las diversas relaciones"
3a. " : "del criterio propio para deducir de los hechos y sus relaciones sus consecuencias legítimas y formular sus aplicaciones prácticas"
4a. " : "del criterio propio para calificarlas leyes en sus varias órbitas y en sus diferentes ramos y objetos"
5a. " : "del criterio propio para calificar las acciones humanas en sus relaciones con la ley preceptiva o prohibitiva y apreciar el mérito de la conducta social en el comercio de la vida"
6a. " : "del criterio propio para sujetar al exámen práctico la marcha política de los Estados en todo el sistema de sus acontecimientos"
7a. " : "del criterio propio y peculiar del pensamiento expresado bajo los aspectos únicos que le da la literatura en especial"

[1]Puede advertirse la coincidencia con Lares al conceder una importancia significativa a la Sicología.
[2]Interés por la Gramática y la Ideología que lo sitúa en una línea similar a Tornel.
[3]La Lógica queda reducida o más bien siguiendo las palabras de Munguía queda "distribuida en ideología, gramática y método".
[4]Aquí entrarían la Retórica y la Poética.
[5]Criterio: "el conjunto de leyes cuya fiel observancia produce la verdad y extirpa el error".

Añade que la "narración de los hechos se llama *historia*; el estudio de sus relaciones *filosofía*; el conjunto de

las leyes en cuya observancia está vinculada para el hombre la verdad y el bien en sus respectivos géneros, se llama *legislación*... de la *historia*, de la *filosofía* y de la *legislación*, se derivan todas las ciencias, las letras y las artes".

En relación con los "hechos" y la percepción de ellos, pasa a tratar el "sentido íntimo". Distingue entre los "hechos", aquellos que "sólo pasan dentro de nosotros mismos", es decir, dentro del hombre, estos se conocen por el "sentido íntimo"; pero, de inmediato señala que en el criterio de verdad del "sentido íntimo" se presentan algunos límites.

El campo de conocimiento del "sentido íntimo" se reduce únicamente a las afecciones internas del hombre, en relación a ellas posee un criterio infalible, "el sentido íntimo es un motivo metafísicamente cierto de juzgar, un criterio infalible, un testimonio evidente, cuando se trata de la simple existencia de nuestras afecciones internas". La certidumbre que puede ofrecer el "sentido íntimo" queda pues limitada, según Munguía, a las afecciones internas y a la existencia de los pensamientos, pudiendo el hombre, a partir de ellos afirmar su propia existencia; asimismo por el "sentido íntimo" el hombre logra tener la seguridad de su libertad interior, de su libre albedrío.

Afirma que para "la investigación de las causas, las relaciones externas y el sistema de nuestra conducta, tenemos otros medios, como son la relación de los sentidos, el testimonio de los hombres y la exacta deducción, no necesitamos por cierto de sacar al sentido íntimo de su esfera natural, reducida... a la simple existencia de nuestras afecciones internas, y por consiguiente de nosotros mismos".[9]

Munguía confía en el testimonio de los sentidos, su posición está muy cercana a un sensualismo, aunque él procura negarlo. Sin embargo en su afirmación de seguridad en dicho testimonio, recurre, en primer lugar, a la razón, el hombre debe estar, al recibir dicho testimonio y para que éste sea válido, en su sano juicio, en el pleno uso de su razón; en segundo lugar a Dios "los sentidos bien usados son el conducto por donde llegamos a conocer la existencia de los cuerpos, negar esto sería ir contra Dios, ya que no podía habernos dado unos órganos, como los sentidos, que nos llevaran al error... la relación de los sentidos es un motivo cierto de juzgar la existencia de ciertas cualidades determinadas de algunos cuerpos en particular.".

Al analizar el testimonio que los sentidos pueden proporcionar en relación a la *existencia* de los cuerpos, en relación a sus *cualidades en particular*, a su *esencia* y a sus *leyes*, concluye que por los sentidos puede llegar el hombre a conocer la *existencia* de los cuerpos y sus *cualidades individuales*; en cuanto a las *esencias* de los cuerpos y a las *leyes*, Munguía, refiriéndose concretamente a éstas últimas, afirma que posterior al testimonio de los sentidos se presentan "la *atención* que convierte en ideas las impresiones sensibles; la *reflexión*... la *comparación*... el *juicio*... la *memoria*... el *raciocinio* que deduce parcialmente de cada orden de observaciones

[9] *Ibidem*, vol. II, p. 276.

especiales una lei [*sic*] general; y el *método*... que reuniendo sistemáticamente todas esas leyes, forma es fin esa ciencia que bajo el nombre de *física general* o *racional*, suministra un... exacto conocimiento de las leyes generales de los cuerpos", en última instancia las leyes y las esencias "llegan a formar nuestra convicción y certidumbre, no por el ministerio de los sentidos sino por la exacta deducción".[10]

Dedica un considerable espacio al problema del método. Concede, como puede advertirse, una gran importancia a la experiencia, "la experiencia es la materia prima e indispensable de toda ciencia... la ciencia es la experiencia depurada por el criterio, ordenada por la filosofía y fecundada por la lógica".

Los conocimientos se adquieren por la experiencia, inducción y por la deducción. Advierte que en el principio de la tarea científica los métodos empleados debieron ser inductivos, "más desde que ellas [las ciencias] se formaron y a medida que fueron progresando, los métodos pasaron a ser especialmente deductivos".

Afirma que las verdades generales que a veces, equivocadamente, se han entendido como conocimientos innatos, son resultados generales de la experiencia, esto es de la inducción: "hemos visto que los principios no son sino las observaciones reducidas a método, los fenómenos individuales bien clasificados, los hechos, en fin, reducidos a leyes; hemos advertido por último, como ellos encabezan el grande aparato de las ciencias ya formadas, y fundan el sistema científico de la exacta deducción... los resultados de la inducción vienen a figurar como los primeros principios del método deductivo".[11]

El "criterio experimental" y el "criterio deductivo" conforman la unidad de la ciencia y son parte de la lógica, la cual guía en la investigación y "fecunda... los medios de exposición". Concede a la "exacta deducción" un importante papel en la enseñanza, difusión y demostración de la ciencia. El método deductivo, presenta, según Munguía, formas particulares en la enseñanza de la física.

Munguía expone con entusiasmo su idea de conformar "una lógica universal e histórica... una lógica que comprenda en su economía todos los sistemas hábiles de investigación y exposición, que utilice los trabajos de los más célebres filósofos y salve al mismo tiempo las diferencias características de los pormenores y la universalidad científica del conjunto".[12]

---

[10] *Ibid.*, p. 295. Puede advertirse, claramente, que en la base del proceso deductivo, ha colocado "el testimonio de los sentidos" y que en páginas siguientes, al tratar el problema del método, afirmará que la base de toda deducción es la experiencia.

[11] *Ibidem*, vol. III, p. 58.

[12] *Ibidem*, vol. III, pp. 44-45. "Tal es nuestro propósito, según el cual debemos hablar: primero, del análisis y la síntesis en sus relaciones comunes con el método inductivo y deductivo; segundo, de los *hechos* como primeros elementos de inducción; tercero de las *relaciones* percibidas entre los hechos como medios filosóficos de inducción; cuarto, de las verdades, principios o *leyes* que se fijan en consecuencia de las relaciones percibidas entre los hechos como resultados científicos de la inducción; quinto, de estos resultados figurando como primeros principios del método deductivo; sexto, de la definición y división en sus

En sus reflexiones sobre el análisis y la síntesis advierte que ambos son dos instrumentos de la razón en el quehacer de buscar o demostrar la verdad en la investigación, que no deben entenderse como "rivales en el campo de la filosofía", pero que no son, ni pueden constituir, por sí mismos, un método, sino que son "partes de la economía científica que conocemos con el nombre de método". Se presentan y tienen un lugar importante en el método inductivo.

Pasa a tratar la definición y la división, en forma tradicional, en relación con los dos métodos: inductivo y deductivo así como la tarea del análisis y de la síntesis al interior de la aritmética y del cálculo, advirtiendo que "como en el cálculo hai [*sic*] cierta metafísica... refundida ya en el lenguaje común y usual, casos habrá también en las matemáticas, en que pueda aplicarse sin inconveniente la forma silogística... fácil es comprender que esta aplicación del silogismo a la ciencia del cálculo es en gran manera reducida y rigurosamente excepcional".[13]

Amplía el campo de la acción de la lógica, ya que según su criterio, ésta aparece en la ciencia pero también en la literatura, es así como concluye sus reflexiones advirtiendo la "transición de la lógica a la literatura y a la oratoria".[14]

Ma. del Carmen Rovira

relaciones con ambos métodos; séptimo, de las lenguas en sus relaciones analíticas y sintéticas con ambos métodos; octavo, de los caracteres propios de la deducción silogística; noveno de las modificaciones de esta deducción y los afectos de su observancia; undécimo, de las consecuencias de la inobservancia o infracción de estas leyes, o sea de los sofismas; duodécimo, de las modificaciones oratorias que sufren todas estas formas; décimotercio, de cómo la inducción y deducción figuran como un método compuesto en el estudio del cálculo; décimocuarto, del modo con que ambas cosas figuran en el estudio de la física; décimoquinto, de la unidad de la ciencia en esta diversidad de aplicaciones". El subrayado es nuestro.

[13] *Ibidem*, vol. III, p. 109.

[14] *Ibid.*, p. 126.

ZACARÍAS OÑATE

> No condenemos cualquier doctrina sin más porque no es nuestra, pero no nos adhiramos servilmente a las ideas y sistemas ajenos, por grande y justa que sea la reputación del filósofo de quien se trate: pensemos por nosotros mismos puesto que también podemos ser filósofos y hacer nuevos descubrimientos o perfeccionar los que otros han hecho.
>
> *Obras filosóficas*, p. 1.

Nuestro autor nace en la ciudad de Querétaro, Querétaro, el 4 de noviembre de 1823. A los diez años inicia sus estudios básicos bajo la dirección del presbítero Luis Zelaá. En el año de 1837 ingresa al Colegio de San Javier. Obtiene el grado de bachiller en Filosofía en 1839. En el mismo Colegio continúa sus estudios de Derecho y se recibe en 1845.

Una vez terminada su formación escolar, Zacarías Oñate realiza una revisión cuidadosa de las obras filosóficas que entonces pudo obtener. Aparentemente leyó con especial cuidado las obras de De Tracy y Condillac.

Este periodo de estudio concluyó en 1848, año en que Oñate comienza a sufrir ataques de catalepsia.

Entre los años de 1849 y 1856 publica varios artículos políticos en *El Federalista*. Más adelante defenderá las Leyes de Reforma en *La Opinión*.

En el año de 1859 inicia la redacción de un manuscrito titulado "Mi obra sobre Nociología, Sociología, Deología y Legislogía". Debido a los acontecimientos de la Guerra de Reforma la obra es interrumpida por largo tiempo y continuada esporádicamente.

Es, al parecer, en la década de los setenta cuando, perdiendo toda esperanza de finalizar y publicar su obra, quema sus manuscritos. De hecho, la obra publicada con el título de *Obras filosóficas* es una recopilación de artículos y documentos, además de ciertos papeles que en aquella ocasión no fueron quemados. Estos manuscritos fueron encontrados por la viuda de Oñate y entregados a Félix Villalobos, profesor de Filosofía, quien los imprime siete años después de la muerte de Oñate.

Entre 1861 y 1863 Oñate es nombrado diputado para el Congreso General del Estado. Es entonces cuando presenta su "Proyecto de Constitución Filosófico-Política".

Durante el Imperio de Maximiliano permanece inactivo, vigilado por el nuevo gobierno.

Desde 1867 y hasta 1877 Oñate ejerce la docencia. Dicta las cátedras de Geografía e Historia; más tarde, las de Derecho Natural y Derecho Canónigo. En el año de 1876, imparte Derecho Romano.

En 1877 es expulsado de la actividad académica por la Revolución de Tuxtepec. Muere el 2 de mayo del mismo año.

Para ubicar históricamente la obra de Oñate hemos de observar, en primer lugar, de qué obra estamos hablando.

Las *Obras filosóficas*, único libro publicado con textos de nuestro autor, es una colección formada en su mayor parte por el manuscrito "Mi obra sobre Nociología, Sociología, Deología y Legislogía"[1]. Se encuentran además un par de artículos sobre educación y su "Proyecto de Constitución Filosófico-Política". Tanto el manuscrito como los artículos y el proyecto fueron elaborados entre los años cincuenta y sesenta del siglo XIX. Oñate tenía entonces entre treinta y cuarenta años.

Oñate inicia la redacción de su obra en plena guerra de Reforma. Simultáneamente a la redacción de su manuscrito, Juárez expedía las Leyes de Reforma en Veracruz (julio de 1859). El triunfo liberal queda rubricado en la batalla de Calpulalpan de diciembre de 1860. Durante el año de 1861 se sufren las constantes incursiones de las gavillas conservadoras que se encontraban desplegadas por el territorio nacional.

En diciembre de 1861 las escuadras española, francesa e inglesa se encuentran en Veracruz. Se inician entonces las negociaciones que culminarán con la retirada de las fuerzas españolas e inglesas y se dará inicio entonces (abril de 1862) a la invasión francesa. La ciudad de México cae en manos francesas en junio de 1863.

El imperio sobrevivirá entre la oposición de los liberales y el desengaño de los conservadores hasta la muerte de Maximiliano en junio de 1867, luego de que éste cayera ante las fuerzas republicanas en Querétaro, la ciudad natal de Oñate.

Las ideas filosóficas

Como hemos indicado más arriba, la producción hemerográfica de Oñate tiene un matiz eminentemente político. Su obra filosófica como tal se encuentra en los manuscritos encontrados después de su muerte y publicados con el título de *Obras filosóficas del Lic. Zacarías Oñate*. De estas *Obras* analizamos particularmente la transcripción del manuscrito "Mi obra sobre Nociología, Sociología, Deología y Legislogía". Dado que se trata de un texto inconcluso podemos afirmar que apenas se conserva una parte de la "Nociología". De este modo, las ideas filosóficas que serán presentadas a continuación surgen del análisis de dicha "Nociología".

El primer concepto que conforma el pensamiento de Zacarías Oñate es la idea de "noción". Para Oñate todo conocimiento puede explicarse sólo con el término de "noción", de ahí que su disciplina filosófica fundamental sea la "Nociología".

[1]La obra está publicada en versión digital por la Universidad de Nuevo León: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080021736/1080021736.html Consultado el 24 de junio de 2011.

Oñate escribe "yo denomino con la palabra noción a todo lo que es conocimiento, agregando las expresiones calificativas *unitaria, múltipla*, para denotar las diferencias, las progresiones".[2]

Para Oñate no tiene sentido distinguir entre tipos de entes de razón: la clásica distinción entre concepto, juicio y raciocinio carece de sentido, pues, para nuestro autor, todo conocimiento es "noción".[3]

Según Oñate la primera noción que puede pensarse es la noción que tenemos acerca de la existencia de nuestro cuerpo. Es la noción de algo externo a la conciencia pero a la vez inmediato. En un segundo momento Oñate nos muestra que somos capaces de obtener la noción de los cuerpos externos distintos de nosotros mismos. Tanto el cuerpo como los objetos materiales conforman una noción de tipo *objetivo-física*, en tanto que tiene como referente algo objetivo y material.

Luego de haber obtenido las nociones objetivo-físicas Oñate señala que a continuación podemos acceder a la noción indudable del "Yo". El Yo podría dudar de que sus nociones objetivo-físicas fuesen una ilusión, sin embargo sería imposible que dudara de su propia existencia. La noción de Yo consiste en "saberme o conocerme como sabedor o conocedor existente".[4] La idea del Yo es la principal de las que Oñate llama nociones *objetivo-metafísicas*. Al lado de esta idea se encuentran todas las representaciones de objetos dados a los sentido: las nociones "que vienen luego de las físicas, se le asemejan en algo y son acerca del objeto de ellas simples conceptos sustituyentes: ideativo-metafísicos".[5]

La "noción" es para Oñate la forma de todo conocimiento. Distingue entre nociones según su origen ("físicas" y "metafísicas") mostrando que la noción física tiene su origen en la experiencia sensible, mientras que las nociones "metafísicas" provienen de una especie de observación introspectiva.

La noción objetivo-física, según Oñate, procede de ciertas causas objetivas distintas del ser humano. Algo externo al ser humano es la causa del conocimiento. Aquello que "aparece" ante el ser humano sin que él pueda evitarlo o provocarlo a voluntad es lo objetivo bajo la forma de lo que Oñate llama "aparición". La "aparición" es lo real ante nosotros y no sujeto a nosotros, es lo que se nos presenta y desaparece independientemente de nuestros estados internos.[6]

Ahora bien, Oñate critica el que "[los filósofos] para explicarnos el cómo y lo que llaman "causa física de las sensaciones, percepciones o ideas", han inventado, mejor

[2] Oñate, *Obras filosóficas*, Guanajuato, Imprenta del Estado, 1884, pp. 37-38.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Cfr. Ibidem*, pp. 2-6. La semejanza de esta argumentación con el pensamiento cartesiano nos muestra toda una lógica interna en la filosofía de Oñate. A pesar de que la existencia de la sustancia material no sea ya para Oñate un problema de primera importancia sin embargo sus reflexiones lo llevarán a tesis cercanas a pensadores cartesianos clásicos como Malebranche, según veremos más adelante.

[5] *Ibidem*, p. 105.

[6] *Cfr. Ibidem*, p. 67.

dicho, fingido, las especies impresas, las lluvias de efluvios, las oscilaciones nerviosas... [y] no han sido menos fecundos su fantasía y gusto por lo maravilloso".[7] Oñate no acepta las complicadas explicaciones que han dado los filósofos europeos acerca del origen del conocimiento. En este terreno es en el que critica de modo implacable a Kant. Dice por ejemplo que "por más que proteste que el tiempo y el espacio no son sino condiciones formales de nuestra sensibilidad, esto es nulificarlo y darle grande importancia, es hablar sin decir nada, es querernos imponer sus creencias, hacer pésimamente su papel de crítico, es obrar como obraría un dogmático apoyado nada más que en el entusiasmo místico".[8]

Como hemos dicho, para Oñate es evidente que las primeras nociones, las objetivo-físicas, e incluso las ideativo-metafísicas, proceden de algo exterior, de algo distinto, al Yo que conoce. De este modo, menciona que el Yo se encuentra respecto de la causa de sus nociones en un *estado de sumisión y de contrariedad*: "el primero es nuestro Yo conociéndose sometido a una fuerza o potencia *creatriz*, realizadora, que lo convierte o modifica haciéndolo pasar del estado de *carencia*, que es negación, nulidad, *nada* al de *posesión*, que es obtención, positividad, realidad; y el segundo es nuestro Yo conociéndose además *contrariado*, y en el mismo y por el mismo hecho sabiendo que de su ser está *apoderada* y enseñoreada la fuerza realizadora. Tal es el acto único y simple, evidente e innegable, que importa en sí mismo la más perfecta revelación a nuestra persona, acerca de la verdadera y sola CAUSA de las apariciones o nociones, tanto objetivas como imaginativas; CAUSA distinta de nuestro Yo y árbitra poderosa de nuestra existencia".[9]

Tenemos, pues, que para Oñate la causa de nuestros conocimientos es una causa externa, distinta del Yo, y *activa*. Oñate rechaza la teoría –como vimos- de una realidad material que de algún modo impacte o impresione los sentidos. Para Oñate, al contrario, "las [nociones] objetivas comunes nos revelan inmediatamente el objeto, y en su carácter de acción sobre nosotros nos revelan *directamente* al Operante intelectual, Causa creatriz nuestra".

Según Oñate el hecho de que la adquisición de nociones sea una actividad pasiva para el ser humano y activa para lo objetivo, lo no humano que se muestra a la conciencia, es prueba de la existencia de que, no algo, sino *alguien* opera sobre nosotros y es causa de nuestras nociones. Para Oñate se trata de Dios. Dios se muestra en cada percepción como la causa de ella.[10]

Recapitulemos. Según Oñate todo conocimiento es noción. Cualquier contenido al interior del ser humano es noción en el sentido de que constituye una represen-

[7] *Ibidem*, p. 38.

[8] *Ibidem*, pp. 96-97.

[9] *Ibidem*, p. 65.

[10] *Ibidem*, p. 121. La idea de Dios como causa del conocimiento aparece en la teoría de la "visión en Dios" de Malebranche. El espíritu no está sujeto a la influencia de la materia, sino que Dios mismo hace "ver" al alma el conocimiento desde sí mismo. El conocimiento es una "visión en Dios" de las cosas.

tación de algo que está o ha estado presente ante los sentidos. Las nociones no son consecuencia de una supuesta "acción" de los seres externos sobre nosotros mismos. Para Oñate el origen de las percepciones es, en efecto, una acción de algo externo sobre los sentidos del hombre, y, sin embargo el agente, el "operante", se revela como algo dotado de inteligencia y voluntad: según Oñate, Dios.

El Yo en sí mismo no podría saber nada a no ser por las impresiones que recibe del exterior. El Yo requiere de ser "instruído", dice Oñate. Lo que se muestra al Yo es la "verdad"; un ser que muestra la verdadera "naturaleza de los seres". Este ser se distingue perfectamente de nosotros y posee el atributo de la verdad y la eternidad. Y dicho por el mismo Oñate: el hecho que se realiza de ser instruído nuestro Yo sobre como y lo que deben ser las cosas en caso de que existan (el concepto) es el mismo y único hecho de mostrarse a nuestro Yo la *verdad* o *razón indeficiente* (el concepto personificado, el Ser instruyente) prescribiente o precisante de la naturaleza de los seres, existente fuera de nuestro Yo y distinto de éste que es el que no es nada u otra cosa de lo que es, lo cual equivale o es lo mismo que haber sido siempre sin principio o comenzamiento, y ser en lo sucesivo sin faltar jamás o tener fin. Ser eterno, indeficiente".[11]

Para Oñate la existencia de Dios queda probada por su papel de origen del conocimiento. Dios es causa directa de todos nuestros conocimientos.[12]

Ahora bien, redondeando las afirmaciones realizadas hasta este punto, Oñate erige a Dios como la instancia suprema de organización del saber: "Dios, causa única de todos los seres, y principio único por lo mismo, de todos los conocimientos, es la gran verdad exclusiva de que debe partirse para la organización y establecimiento de la ciencia pura".[13] Oñate concibe a Dios como causa de todo conocimiento y, por ello, resulta la verdadera sustancia de la ciencia.

Dios en el pensamiento de Oñate es un ser omnipresente. Dios como causa de todas nuestras nociones se convierte en un ser que permanece frente a nosotros a cada instante, es por ello que para Oñate "no hay que cansarse de repetirlo: Dios habla a todos y sin cesar".[14]

Podemos afirmar sin lugar a dudas que las principales fuentes del pensamiento de Zacarías Oñate se encuentran en Europa Central: específicamente Alemania y Francia.

Oñate maneja con gran habilidad y presicion las doctrinas de Condillac, Malebranche, De Tracy, incluso de "Spinosa" y muy particularmente de Kant y en ciertos pasajes de Hegel.

[11] *Ibidem*, p. 131.

[12] *Cfr.* Con lo dicho en la nota 9 acerca del paralelismo que puede establecerse entre el pensamiento de Oñate y Malebranche.

[13] *Ibidem*, p. 250.

[14] *Ibidem*, p. 264. Oñate, de hecho, en este lugar y más adelante critica el concepto de un Dios personal propuesto por el pensamiento católico y escolástico. Habla del burdo concepto de Dios de los "ergotistas".

Oñate mismo califica a su pensamiento como "filosofía crítico-empírica-trascendental".[15] Los mismos términos con que Oñate caracteriza su obra ponen de manifiesto la decisiva presencia que tiene la filosofía alemana en su constitución. De hecho el término "Yo", que es el fundamento de su doctrina muestra las características propias de la reflexión sobre el "Yo" que realizaron los idealistas alemanes.[16] Oñate habla de que "ser el Yo el Yo, es estar el Yo en el Yo o en sí".[17] Esta reflexión lleva el sello del idealismo alemán.

Podemos entonces señalar cierto grado de relación del pensamiento alemán sobre Oñate, pero resultaría inexacto reducir ésta a una mera imitación. La parte crítica del pensamiento de Oñate se centra sobre todo en definirse respecto de las doctrinas de Kant. Como hemos visto, gran parte de la obra de Oñate puede reducirse a una teoría del conocimiento, por lo que su posición frente a Kant resulta especialmente significativa.

De Kant, por ejemplo, dice que "no ha podido conformarse con ser escéptico y ateo y ha dicho, si según la razón teórica Dios es una ilusión, según la razón práctica es una realidad: contradicción grosera enmascarada con palabras vacías y miserables".[18] Es verdaderamente notable la capacidad crítica de Oñate y en el desarrollo de su teoría del conocimiento es posible observar los múltiples rasgos originales que matizan su obra.

Oñate presenta grandes semejanzas con Malebranche, como fue señalado en su momento. La teoría del conocimiento de la "visión en Dios" de Malebranche se encuentra presente en la Nociología. Para Malebranche todo conocimiento proviene de Dios. Las cosas no pueden producir en el espíritu humano ningún conocimiento puesto que los objetos son materiales y el alma es espiritual. De ahí que todo verdadero conocimiento provenga de Dios y sea una *visión* de las cosas *en Dios*. En este mismo sentido Oñate dice que "según yo, todas las nociones consideradas ya en nosotros, sean acerca de lo que fuesen, vengan como vinieren y por donde vinieren son espirituales, puesto que son puras maneras, de ser de una entidad espiritual".[19] Para Oñate lo único que constituye el conocimiento humano es la "noción" y esta no es sino una función del espíritu. Llega incluso a hablar de "las luces de la escuela de Bacon, Locke, Condillac y Destutt de Tracy, apodada *materialista* tan indigna e infamemente por algunos ignorantes y fanáticos como Bouvier".[20] El empirismo, el sensualismo y la ideología apuntan para Oñate a una forma sublime de espiritualismo.

Desgraciadamente Oñate dejó su obra inconclusa. No sabemos –aunque consideramos probable- si se inclinaría por el ocasionalismo de Malebranche. El tema de la

[15] *Cfr*; *Ibidem*, p. 245.
[16] *Cfr*. Particularmente con las doctrinas del "yo" elaboradas por Fichte.
[17] *Cfr*. *Op. cit.*, p. 246.
[18] *Ibidem*, p. 150.
[19] *Ibidem*, p. 124.
[20] *Ibidem*, p. 531.

libertad rebasa su teoría del conocimiento de tal modo que, si bien queda claro que todo el conocimiento humano no es sino una revelación de Dios, falta por aclarar si aún en los movimientos corporales Dios es la causa eficiente.

Resumiendo. Oñate muestra un conocimiento cuidadoso de los autores empiristas, de los sensualistas franceses y de los idealistas alemanes. Estas fuentes son recibidas con un gran espíritu crítico, mismo que lo llevará a elaborar una teoría del conocimiento que difiere radicalmente respecto de Kant y culmina muy cerca de las tesis de Malebranche acerca de la intervención divina en el fenómeno del conocimiento.

Carlos Lepe Pineda

J. DE J. JIMÉNEZ[1]

Los efectos políticos del gobierno de Díaz, durante el cual el positivismo tuvo su desarrollo y decadencia, dieron lugar a las críticas de grupos opositores, liberales y conservadores, tanto en el ámbito político como en el educativo. Fue en éste último, donde el positivismo tuvo una significativa presencia. En 1868, la creación de la Escuela Nacional Preparatoria, se constituyó en el primer eslabón del proyecto educativo ideado por Barreda. Gabino Barreda, quien fue discípulo de Augusto Comte e introductor de las ideas del filósofo francés en México, logró difundir el positivismo con el plan de estudios de la institución recién fundada. Una generación de hombres siguió las ideas de Barreda y consolidó el poder político, económico e ideológico.[2] El positivismo se caracterizó por dar preferencia al discurso de índole científico y a sus investigaciones.

El plan de estudios original de Barreda sufrió una serie de modificaciones aun frente a la grandiosa apología que él y sus seguidores realizaron. Durante 1868 y 1869 empezaron a rumorarse algunos cambios. En 1873 las críticas al plan de estudios fueron tan severas que los opositores de Barreda lograron eliminar la analítica y el cálculo infinitesimal por considerarlas innecesarias para quienes aspiraban a las carreras de medicina y jurisprudencia. En 1877, Ignacio Ramírez eximió a los aspirantes a la carrera de arquitectura de cursar en su formación preparatoria las asignaturas de literatura, lógica y castellano. En 1880, los críticos del positivismo pretendieron introducir al plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria la obra de Balmes. El intento fracasó pero fue compensado por Ezequiel Montes, quien en su calidad de secretario de Instrucción Pública asestó un duro golpe contra el plan de estudios positivista. Decretó en ese año que las obras sobre lógica de Stuart Mill y Alexander Bain fueran sustituidas por la *Lógica* de Tiberghien, obra que en México

[1]Existen dificultades para precisar la identidad de este autor. El *diccionario de historia, biografía y geografía de México* de Porrúa menciona a un José de Jesús Jiménez con fecha de nacimiento en 1835 y de muerte en 1875, sin atribuirle el *Compendio de lógica* como una obra propia, libro que atenderemos en este capítulo. Podría pensarse que, por su fecha de publicación (1906), la obra fuera póstuma. Sin embargo, esto debe descartarse a todas luces. El ejemplar consultado por nosotros está dedicado de puño y letra por su autor a José López Portillo y Rojas en 1906. Podemos plantear dos hipótesis al respecto: 1) que los datos de nacimiento y muerte que da el diccionario mencionado y otros libros similares sean incorrectos; o 2) que se trate de su hijo o de un homónimo.

[2]De la primera generación de positivistas destacaron Porfirio Parra, Luis E. Ruiz, Miguel S. Macedo y Manuel Flores. De la segunda, Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez y Pablo Macedo.

fue traducida e impresa por José Ma. del Castillo Velasco en 1875. Las obras sustituidas eran textos fundamentales del plan de estudios defendido por los positivistas.[3]

Corrientes filosóficas distantes al positivismo entraron a México durante las últimas décadas del siglo XIX y fueron bien recibidas por los opositores de la filosofía predominante. El idealismo alemán, el krausismo, el liberalismo católico y es espiritualismo francés tuvieron sus primeros partidarios en los disidentes del positivismo.

En el año de 1900, la obra lógica de Manuel Brioso y Candiani fue premiada por el gobierno francés, en ella se perfila el pensamiento de Balmes y Janet. Por ese tiempo, los Flores Magón emitieron su proyecto social con carácter anarquista. En 1905, Justo Sierra fue nombrado secretario de Educación, teniendo como colaborador a Ezequiel A. Chávez. Un año después se fundó la revista *Savia Moderna* que desaparecería al poco tiempo; a principios de 1907 se creó en su lugar la "Sociedad de Conferencias", que dos años más tarde daría lugar al "Ateneo de la Juventud". En 1908, la nueva Ley de Educación Primaria actualizó el plan de estudios al mismo tiempo que se multiplicaron las escuelas normales por los estados de la República.

En 1909, los jóvenes intelectuales que publicaron en la revista *Savia Moderna* e impartieron un ciclo de conferencias dentro de la sociedad de este nombre, integraron el "Ateneo de la Juventud". Su interés primordial fue criticar el tipo de educación predominante durante el porfiriato: el positivismo. Alentados de algún modo por sus maestros, entre ellos, Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez y Pablo Macedo,[4] los ateneístas emprendieron severas críticas al sistema educativo de su momento. Entre los nombres más destacados de este grupo de jóvenes intelectuales mexicanos sobresalieron Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, los artistas Manuel M. Ponce, Martín Luis Guzmán y Diego Rivera, entre otros.[5]

Para entonces, las ideas un tanto utópicas de los "científicos" mexicanos, en cuanto a modernizar el país durante el gobierno de Díaz, se vieron truncadas con la fragmentación del poder político porfirista que desembocó en la revolución de 1910. En ese mismo año se fundó la Universidad Nacional.

[3] *Cfr.* Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, p. 134.

[4] Las críticas al positivismo no eran nuevas, ya los propios positivistas, de la segunda generación, como Justo Sierra habían rechazado desde 1874 "el contenido doctrinario del positivismo". (*Cfr.*, Fernando Salmerón "Los filósofos mexicanos del siglo XX" en *Estudios de historia de la filosofía en México*). Además ya se habían presenciado cambios en el estudio de la lógica cuando se introdujo el pensamiento de Balmes; recordemos, por ejemplo, la obra de Manuel Brioso y Candiani.

Entre las lecturas que abordaron los ateneístas para distanciarse del positivismo se encontraban las obras de Platón, Kant (que ya habían sido estudiadas por Francisco O'Reilly durante el año de 1870), James, Croce, Nietzsche, Schopenhauer, Boutroux y Bergson.

[5] Otros de los miembros relevantes de los ateneístas: Jesús T. Acevedo, Isidro Fabela, Julio Torri, Alfonso Gravioto, Ricardo Gómez Robelo, Manuel de la Parra, Luis Castillo Ledón, Nemesio García Naranjo, Roberto Argüelles Bringas, Eduardo Colín, Genaro Fernández MacGregor, Rafael López, Roberto Montenegro, Carlos González Peña, Mariano Silva y Aceves, Federico Mariscal y otros.

En este contexto fue publicado el *Compendio de lógica* (1906) arreglado por J. de J. Jiménez. La obra presenta un retorno a la metafísica por reincorporarla en los temas de estudio de la lógica. Este significativo retorno a la metafísica no invalidó las aportaciones del positivismo, sino por el contrario, las recuperó junto con algunas líneas de interés de la tradición lógica mexicana de la primera mitad del siglo XIX.

La obra está dividida en dos partes: la primera trata de la "Lógica pura" en la que el autor explica las nociones elementales de la lógica como las ideas, los conceptos, las proposiciones, la definición, la división, el raciocinio y el silogismo. En la segunda parte, la "Lógica aplicada", se explica los diferentes métodos de las ciencias. Se incluye dentro del concepto de ciencia, tanto a las llamadas ciencias puras o "ciencias morales" (las filosóficas y sociales) como a las históricas (la historia y la jurisprudencia) y, por supuesto, se incluyen a las ciencias exactas, como por ejemplo, la física, la química, la matemática, etc.

La obra mantiene un carácter estrictamente filosófico en el que se incorporan áreas de estudio como la psicología y la estética.[6] Por filosofía el autor entiende "la ciencia que tiene por objeto es estudio del espíritu humano y de los primeros principios ó primeras causas".[7] En esta definición de filosofía se introduce un nuevo enfoque que posteriormente sería retomado por los ateneístas en sus críticas al régimen educativo positivista, es decir, divide J. de J. Jiménez a la Filosofía en Psicología, Lógica, Moral y Estética.

J. de J. Jiménez comprende a la lógica, en términos generales, como la parte de la filosofía que se ocupa de estudiar las leyes del espíritu humano en relación con la verdad, aunque específicamente entiende a la lógica de la misma manera que la concebía Manuel Brioso y Candiani, es decir, como un "arte científico". Veamos su definición al respecto:

> Si solo estudia esas leyes [las leyes del espíritu humano en su relación con la verdad], será la ciencia de lo verdadero; pero si de tales leyes deduce las reglas que deben guiar al espíritu para la adquisición de la verdad, entonces se llama arte de pensar. En consecuencia; la Lógica puede considerarse como ciencia ó como arte: como ciencia es la Lógica pura o formal; como arte de pensar, se llama Lógica aplicada.[8]

En general, el contenido de la primera parte de la obra, la lógica pura, respeta la formalidad que habían seguido los estudiosos mexicanos con respecto a esta materia,

[6]Es muy significativo, que el autor de esta obra incorpore a la filosofía el concepto de estética en relación con lo bello y el arte. Aunque no es la primera vez que se utiliza dentro de una obra lógica. Anteriormente, Porfirio Parra, en su obra *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, utilizó este concepto comprendiendo su relación con el arte. *Cfr. Op. cit.*, p. 302.

[7]J. de J. Jiménez, *Compendio de lógica*, Introducción, § I, p. 1, parte 1a.

[8]*Ibidem*, Introducción, § IX, p. 2, parte 1a.

es decir, las ideas, los conceptos, las proposiciones, el raciocinio, el silogismo, etcétera. Sin embargo, es necesario resaltar aquí la noción particular de J. de J. Jiménez con respecto al concepto de sentimiento; término que vincula con el quehacer estético. Al respecto el autor expresa:

> El sentimiento sirve para decidir del mérito de una obra artística, cuando se trata de objetos que se refieren a él; y, aun en este caso, es necesario tener en cuenta el dictamen de la razón y de la moral.[9]

También vale la pena destacar la diferenciación que el autor realiza con respecto al entendimiento y la imaginación. Para el autor del *Compendio*, la imaginación produce imágenes y el entendimiento ideas.[10] Hasta aquí algunos de los rasgos más significativos en lo referente a la primera parte de la obra.

Destaquemos ahora la importancia de la lógica aplicada con respecto a su interés por la metodología. J. de J. Jiménez entiende por método: "el conjunto de reglas ó de medios propios que deben observarse para descubrir la verdad cuando se ignora, ó para demostrarla cuando se sabe".[11]

Entre los métodos que expone al autor están el analítico, el sintético, el de observación, el experimental y el inductivo; nociones que, nos inclinamos a pensar, pudo retomar del resumen de la *Lógica* de Stuart Mill elaborado por Ezequiel A. Chávez o, en su carencia, de la obra de Luis E. Ruiz o Porfirio Parra quienes en sus respectivas obras sobre lógica siguieron al filósofo inglés.

Del método de la observación, dice que éste debe ser la "atención aplicada á los fenómenos, así internos como externos, para determinar sus circunstancias y descubrir sus elementos".[12] Afirmando que todo espíritu observador debe poseer como cualidades indispensables la "destreza, paciencia, atención, penetración, exactitud é imparcialidad".[13]

J. de J. Jiménez sugiere que un método mucho más eficaz que el de observación es el método experimental. Lo sitúa por arriba de cualquier otro método porque éste se caracteriza por ser una "intervención del observador en la producción de los fenómenos".[14] Aun cuando en esta obra no se aprecia todavía una distinción entre experiencia y experimentación,[15] su aporte en la comprensión de la experimentación

[9] *Ibidem*, p. 12, §27, parte 1a. Esta noción es totalmente distinta a la noción del *sentido íntimo*, con la que no tiene relación alguna. Al parecer, en J. de J. Jiménez se ha perdido esta noción.

[10] *Ibidem*, §37, p. 14, parte 1a.

[11] *Ibidem*, §177, p. 55, parte 2a.

[12] *Ibidem*, §191, p. 58, parte 2a.

[13] *Idem.*

[14] *Ibidem*, §193, p. 59, parte 2a.

[15] *Ibidem*. El autor identifica como sinónimos experiencia y experimentación al igual que Manuel Brioso y Candiani y Porfirio Parra. Advertimos al lector que esto no es un error de los mexicanos. En Europa ocu-

como una práctica particular de la ciencia es considerar que ésta "es el arte de preparar las circunstancias para que aparezcan los fenómenos que se trata de estudiar".[16]

J. de J. Jiménez reconoce que la experimentación requiere de una idea preconcebida para llevarla a cabo. El autor cree necesario "considerar dos operaciones en la experimentación; la que consiste en premeditar y realizar las condiciones de la experiencia, y la que hace constar los resultados".[17] Pues la experimentación, a fin de cuentas, no es "mas que una observación provocada".[18]

En su visión metodológica deja ver claramente su correcta comprensión del método científico: observación, hipótesis, experimentación e inducción.

J. de J. Jiménez expone los métodos principales en los que se basa la experimentación, el método de concordancia, el de diferencia y el de las variaciones concomitantes. Del método de concordancia dice que "consiste en comparar los diferentes casos"[19] de un fenómeno para poder conocer cuáles son las verdaderas causas que lo producen. Del método de diferencia expresa que "representa la contraprueba anterior, y consiste en suprimir la circunstancia que, según el método de concordancia, parece ser la causa ó, por lo menos, algunas de las causas del fenómeno".[20] Y del método de variaciones concomitantes dice que consiste en variar las causas en diferentes modos para observar si el fenómeno cambia "también en la misma proporción" que la causa.[21]

Con respecto a la clasificación de las ciencias el autor distingue dos grupos dentro del área de las ciencias físicas y naturales: 1) aquellas ciencias que se rigen por la observación, como la astronomía, la meteorología, la zoología, la botánica, la mineralogía y la anatomía; y 2) las que se rigen por la experimentación, como la física, la química, la fisiología, la mineralogía y la geología.[22] Esto demuestra que el autor tuvo un claro conocimiento en lo referente a las ciencias exactas, sus prácticas y métodos.

Veamos ahora su opinión respecto a lo que él denomina las "ciencias morales".[23] En este rubro incluye a la filosofía, la sociología, la filología y la historia.

---

rrió la misma situación. Un ejemplo de ello, es la obra del pensador Claude Bernard (1813-1878), quien influyó en la metodología científica del siglo XIX. Este pensador dio, en algunas ocasiones, al concepto de experiencia el significado de experimento, específicamente en su obra *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865). Esto sucedió aun cuando, desde el siglo XVI, Francis Bacon (1561-1626) estableció la diferencia y entendió el acto de experimentar como *experientia literata*.

[16] *Ibidem*, §194, p. 59, parte 2a.

[17] *Ibidem*, §197, p. 60, parte 2a.

[18] *Ibidem*, §196, p. 60, parte 2a.

[19] *Ibidem*, §199, p. 61, parte 2a.

[20] *Ibidem*, §200, p. 61, parte 2a.

[21] *Ibidem*, §201, p. 61, parte 2a.

[22] *Ibidem*, §224, p. 67, parte 2a.

[23] Porfirio Parra refiere que Stuart Mill utilizó el membrete de "ciencias morales" en su división de las ciencias, aunque no especifica cuáles son las ciencias que incluye el filósofo inglés en ese nombre.

La psicología como una de las disciplinas filosóficas, según el autor, es la ciencia que "estudia las facultades del espíritu en su estado real".[24] Dice también que es "la ciencia del espíritu humano tal como se presenta a sí mismo por la conciencia".[25] Su método es el de observación, que se diferencia de de las ciencias físicas y naturales por dos características: 1) porque "la observación es interna y no externa",[26] y 2) porque "la observación va más allá del fenómeno; pues llega al sujeto afectado".[27] Sin embargo, el autor cree que esta ciencia estaría incompleta si a la observación interna no se uniera la externa, es decir, la de los demás hombres.

Jiménez considera que la lógica y la moral, en su carácter de ciencias "puras o formales", deben seguir el "método demostrativo", pero si a éstas se les dá un enfoque práctico, entonces, necesitan apelar á la experiencia".[28]

Su concepción de la metafísica presenta un significativo cambio en la asignación de su método. Respeta la concepción tradicional definiéndola como "la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios",[29] pero según él, el método de esta ciencia *no puede ser el deductivo* "porque aplicando el raciocinio deductivo á esta ciencia, se construiría una ciencia vacía, repitiéndose, aunque bajo formas diferentes, este solo enunciado: lo absoluto es lo absoluto".[30]

Siguiendo este enfoque crítico pero al mismo tiempo revalorativo de la metafísica, el autor afirma que esta ciencia no solamente trata de los fenómenos que es espíritu encuentra en él ni tampoco sólo del ser ideal o "simplemente concebido", *sino también* del "*ser sentido y percibido*";[31] esto le lleva a afirmar que el llamado *método reflexivo* es el método "esencial de la metafísica".[32]

Nosotros consideramos que el autor evidencia, en lo anterior, un conocimiento de la obra del filósofo francés Henri Bergson (1859-1941), quien consideró que la filosofía o metafísica se basaba en la intuición, entendiendo por este concepto la "conciencia inmediata". El objeto de la intuición fue para Bergson, "la vida interior del yo": el espíritu. Bergson consideró que la metafísica debería fundarse en la intuición. De manera más detallada, Bergson concibió a la intuición como el "instinto que ha llegado a hacerse desinteresado, consciente de sí, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente".[33] De ese modo, la intuición para Bergson

[24] *Ibidem*, §IV, p. 1, Introducción.
[25] *Ibidem*, §235, p. 69, sec. I, cap. IV, part. II
[26] *Idem.*
[27] *Idem.*
[28] *Idem.*
[29] *Ibidem*, §240, p. 70, sec. I, parte 2a.
[30] *Ibidem*, §240, p. 70, sec. I, parte 2a.
[31] *Ibidem*, §242, p. 70, sec. I, parte 2a.
[32] *Idem.*
[33] *Cfr.* Copleston, *Historia de la filosofía*, p. 197. Nuestra hipótesis sugiere que en Jiménez existe ya una lectura de la obra de Bergson, sin embargo, recordamos al lector que el krausismo tuvo su presencia en

presuponía una "conciencia reflexiva"; pues según él, la inteligencia está orientada al estudio de la materia que constituye propiamente a la ciencia, mientras que la intuición orienta a la filosofía en su comprensión por la vida. Este filósofo francés nunca mostró un desinterés o desprecio por la ciencia aun cuando fue crítico del positivismo, antes bien, realizó grandes aportaciones a la filosofía de la ciencia. Entre las obras más importantes que conducen a entender estas ideas de Bergson se encuentran: "Introduction à la métaphysique" que apareció en el año de 1903 en la *Revue de métaphysique et de morale*; y posterior a la obra del mexicano J. de J. Jiménez, pero de gran importancia para el pensamiento francés: *L'évolution créatrice* (1907).

Sin embargo, será necesario indagar si efectivamente existe una influencia del filósofo francés sobre el mexicano o, bien, se trata del krausismo o pueda demostrarse la originalidad del mexicano en estas reflexiones sobre la metafísica y su método.

Dentro de las ciencias sociales incluye a la política, la jurisprudencia y la economía política.

Con respecto a la historia y siguiendo la tradición que se descubre en los pensadores mexicanos J. de J. Jiménez afirma que el fundamento y base de la historia es el "testimonio de los hombres". El autor considera que si bien la historia parte de los hechos, ésta no puede "llegar á leyes generales, sino a otros hechos diferentes de los primeros".[34] Según esta concepción de la ciencia histórica, J. de J. Jiménez considera que su método debe ser el inductivo porque el historiador parte de hechos y no de definiciones o axiomas, y hace operar la inducción con el siguiente principio: "*todo hecho atestiguado por un testigo competente, es verdadero*". Esto obliga al historiador a no seguir el método deductivo ni el demostrativo. Sin embargo, el autor afirma, que el método inductivo aplicado a la historia mantiene "un carácter o forma particular".[35]

Las influencias más importantes en el autor son las siguientes: la escolástica, Balmes, P. Janet, Stuart Mill y la tradición lógica mexicana. Recordemos que en 1880 los críticos del positivismo intentaron introducir la obra de Balmes en el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria. La obra de Balmes, Janet y Tiberghien tuvieron su difusión desde entonces. Sin embargo, es muy significativo que J. de J. Jiménez haya incorporado en su *Compendio* las ideas de los pensadores europeos de manera similar a como lo hizo Manuel Brioso y Candiani.

Jiménez acude a la escolástica para definir el concepto de inducción expresando que ésta, "según los escolásticos, es un procedimiento en cuya virtud, de varias cosas particulares se concluye algo universal".[36]

México desde 1875. Dejaremos para trabajos posteriores la investigación que explique con precisión cuál fue la influencia más importante en Jiménez.

[34] *Ibidem*, §258, p. 75, sec. II, parte 2a.

[35] *Ibidem*, §257, p. 75, sec. III, cap. V, parte 2a.

[36] *Ibidem*, §153, p. 46, cap. VII, parte 1a.

A Janet lo sigue en su teoría de la inducción. J. de J. Jiménez explica que Janet se cuestiona "cómo de determinado número de experiencias podemos sacar una ley general, universal y sin excepción".[37] El mexicano coincide con Janet en reconocer que ése es efectivamente un gran problema; pues la inducción, aun cuando ha considerado un significativo número de casos, "sólo representa, en último análisis, un reducido número de experiencias relativamente al infinito; y nosotros afirmamos ese infinito, asegurando que siempre y en todas partes el hecho se reproducirá".[38] El problema –dice J. de J. Jiménez- está "no en concluir de lo pasado el porvenir, sino en interpretar hechos pasados".

> No se trata de saber si tal ley, una vez comprobada, será estable y permanente; sino si tal fenómeno es la expresión de una ley. Tampoco se trata de saber si las mismas causas producirán los mismos efectos; sino si tal fenómeno es causa y tal otro efecto.[39]

De esto, J. de J. Jiménez deduce que el principio inductivo debe consistir en comprender que toda "coincidencia constante tiene una causa precisa y determinada, y esto es lo que llamamos ley".[40]

Su relación con Balmes se demuestra, principalmente, cuando concibe a la lógica como "arte científico". Sigue a Balmes es sus reglas para la sensibilidad externa o los sentidos, y en las reglas para la sensibilidad interna o sentimiento. Sin embargo, J. de J. Jiménez no refiere a la obra del filósofo español ni a la del mexicano Manuel Brioso y Candiani.[41]

Cuando habla de "coincidencias constantes", J. de J. Jiménez mantiene una ligera reminiscencia de la tradición lógica mexicana en cuanto al criterio de certidumbre seguido por Frejes y Tornel, las experiencias "constantes y uniformes". Sin embargo, lo más significativo de su relación con la tradición lógica mexicana es el afán por incorporar elementos extralógicos. Recordemos que J. de J. Jiménez, en la segunda parte de su obra, contempla el aspecto metodológico enfatizando en la noción del "testimonio de los hombres", mostrándose nuevamente, el particular interés por la historia y la jurisprudencia que los mexicanos del siglo XIX tuvieron por esas materias. De ese modo J. de J. Jiménez se inscribe en la tradición formada por Francisco Frejes, J. Julián Tornel, Manuel Brioso y Candiani y Porfirio Parra. Pero debemos recordar que es Brioso y Candiani quien plantea de manera más rigurosa y sistemática una filosofía de la historia sin dejar de lado sus reflexiones con respecto a la tarea de historiar.

[37] *Ibidem*, §154, p. 47, cap. VII, parte 1a.
[38] *Idem*.
[39] *Ibidem*, §155, p. 47, cap. VII, parte 1a.
[40] *Ibidem*, §158, p. 49, cap. VII, parte 1a.
[41] Recordemos que Brioso y Candiani reconoció su relación con Balmes.

J. de J. Jiménez se ocupó de compendiar y reincorporar algunas ideas contrarias a los intereses y principios de los positivistas mexicanos, sin "echar en saco roto" las aportaciones de esa corriente filosófica predominante de la segunda mitad del siglo XIX en México. Podemos afirmar que J. de J. Jiménez se interesó por agrupar conocimientos de carácter científico con los de carácter humanístico, sin mostrar una preocupación por su "conciliación",[42] situación que sugiere, según nos parece, el afianzamiento de un *no-dogmatismo*.

Alberto Núñez M.

[42]Recordemos que durante la primera mitad del siglo XIX, en el pensamiento de Frejes y Tornel, existió una preocupación por conciliar sus intereses de carácter científico con los de carácter metafísico. Esta situación los obligó a transitar por una posición ecléctica demasiado evidente.

PORFIRIO PARRA

El 19 de junio de 1867 los liberales triunfan sobre los conservadores y el imperio de Maximiliano. La victoria liberal se hace patente al fusilar al emperador de Habsburgo en el Cerro de las Campanas. La lucha por los ideales de la independencia que se inició en 1810 por fin termina. El 16 de septiembre de 1867, en conmemoración de la Independencia, Gabino Barreda pronuncia en Guanajuato su discurso titulado *Oración cívica*. Barreda acude al llamado de Juárez para formar parte de la comisión responsable de redactar un plan de reorganización educativa. Comisión en la que también fueron colaboradores Pedro Contreras Elizalde, Ignacio Alvarado, Francisco Díaz Covarrubias y Eulalio M. Ortega. El 2 de diciembre de ese año se publica la ley correspondiente a la nueva orientación y reglamentación de la instrucción pública, su objetivo principal: reorganizar la vida política del país mediante la educación. Su doctrina: un positivismo adaptado por Barreda a las circunstancias sociales del pueblo mexicano. El resultado: la hegemonía de un grupo de hombres con diversos intereses por casi medio siglo; unos se consagrarían a educar con el fin de llevar por el cauce de la instrucción, la filosofía adoptada con la finalidad de resolver problemas políticos y sociales; otros aprovecharían los momentos oportunos para beneficiarse del poder político. Unos y otros fueron identificados con el título de "científicos". Los "científicos" enfrentarían grandes polémicas y discusiones con liberales y católicos.

Porfirio Parra nace en 1845 en la ciudad de Chihuahua donde realiza sus estudios primarios. Por su gran aprovechamiento, el gobierno del estado le otorgó una beca para cursar el bachillerato en la Escuela Nacional Preparatoria, donde se convirtió en uno de los discípulos más brillantes de Gabino Barreda; Barreda lo introduce en la doctrina positivista y lo invita a formar parte de la *Asociación Metodófila* fundada por el propio Barreda en el año de 1877. Años más tarde, dicha Asociación llevaría el nombre del maestro. Como excelente discípulo de Barreda, Porfirio Parra se consagró al estudio de la filosofía positiva siguiendo principalmente a los representantes ingleses, convirtiéndose en su edad madura en una de las personalidades más destacadas de la primera generación de positivistas en México.[1] Terminados sus estudios de bachiller ingresa a la Escuela de Medicina y se titula en el año de 1878. Inicia su carrera docente en el Conservatorio Nacional de Música en la cátedra de Higiene y

[1]Entre las personalidades destacadas de esta generación de mexicanos se encontraban: Miguel S. Macedo, Luis E. Ruiz y Manuel Flores.

Medicina de Urgencia. Como médico titulado, ejerció su profesión en el Hospital Juárez y continuó su práctica docente impartiendo la cátedra de Anatomía Descriptiva y Patología Externa en la Escuela de Medicina. El mismo año de su titulación como médico y antes de morir Barreda, Porfirio Parra sustituye a su maestro en la cátedra de Lógica impartida en la Escuela Nacional Preparatoria, institución de la que años más tarde sería director. En 1879 ganó por oposición la cátedra de Fisiología que no desempeñó. Su tarea docente, desde la perspectiva del positivismo, le llevó a ser uno de los más abiertos opositores de aquella propuesta que tuvo la intención de eliminar la *Lógica* de Bain para sustituirla por la de Balmes. Parra rechazó la propuesta por considerar la obra de Balmes como "una religión determinada en detrimento de los demás".[2] Asimismo se opuso a la *Lógica* de Tiberghien. Fue el maestro y formador de la segunda generación de positivistas mexicanos. Socio de número de la Asociación Nacional de Medicina, correspondiente de la Real Española. Fundador de los periódicos *El método* y *El positivismo*, colaboró en periódicos como *La Libertad*, la *Revista de la Instrucción Pública, Revista de Chihuahua* y *Revista Positiva*.

Entre sus obras literarias más destacadas se conocen una novela, *Pacotillas*, publicada en Barcelona durante 1900; *Poesías, Discursos y poesías, Lutero* (cuadro dramático en un acto y en verso). Sus obras y artículos políticos y filosóficos más conocidos: "Las causas primeras" en *Anales de la Asociación Metodófila* (1877),[3] "La educación intelectual" en *La Libertad* (1881-1882), "Importancia de los estudios lógicos" en *La Libertad*, *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva* (1903), y "La reforma en México" en *Gaceta de Guadalajara* (1906). Porfirio Parra muere en el año de 1912.

La obra que ahora nos ocupa, *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, es un tratado de lógica que rebasa la pretensión de convertirse en un libro de texto más para la Escuela Nacional Preparatoria, es, como su título lo indica, un nuevo sistema de lógica que no se limita a seguir las ideas de algunos grandes pensadores del positivismo inglés. Somete a un riguroso análisis las propuestas mismas de los pensadores por los que el autor reconoce estar influenciado.

Para Porfirio Parra, en principio, la lógica "forma parte de los conocimientos prácticos, de aquellos cuyo objeto explícito es enseñarnos a modificar los fenómenos de la naturaleza, a encaminarnos en tal o cual dirección".[4] Aunque de manera más precisa apunta: "la lógica quiere enseñarnos a ejecutar bien una de las operaciones más importantes del entendimiento: la inferencia".[5]

La lógica por su fin práctico es un arte, en tanto que "formula los preceptos a que debe someterse la inteligencia para interpretar convenientemente esos principios".[6]

[2] *Cfr.* Leopoldo Zea, *EL positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, p. 322; o el artículo de Parra escrito en *La Libertad* "La Lógica de Bain y los profesores sus enemigos"; a. III, núm. 158.

[3] Obra de índole ideológica que sería objetada por Barreda. *Cfr.* Zea, *Op. cit.*, pp. 159 y 160.

[4] Porfirio Parra, *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, p. 6.

[5] *Idem.*

[6] *Ibidem*, p. 28.

es decir, ayuda a pensar correctamente; pero también, la lógica funciona como ciencia "en cuanto [que] establece los principios generales de la creencia",[7] quiere decir con esto, que la lógica además de ser un instrumento que corrige las estructuras equívocas del pensamiento, se convierte en fundamento de los principios de la ciencia. De modo que está de acuerdo también en reconocer a la lógica como un "arte científico" en tanto que este conocimiento práctico o arte "está basado en el conocimiento de las leyes a que en su ejercicio obedecen las facultades intelectuales".[8]

El autor dice estar de acuerdo con Mill en su concepción sobre la lógica, a la cual define como "la ciencia de la prueba",[9] aunque prefiere "darle otra forma, no porque nos anime –dice el autor- el presuntuoso propósito de enmendar la plana a un pensador de tal talla, sino para tributar el mejor homenaje que es dable a sus valiosas ideas, expresándolas en la forma en que resalten mejor sus excelencias".[10] Parra termina concibiendo a la lógica como "el arte de adquirir, coordinar y comprobar el conocimiento, con el fin de mostrar la exacta concordancia entre lo ideal y lo real".[11] Esta "ligera" diferencia con Mill sitúa a Porfirio Parra dentro de una concepción lógica similar a la de Manuel Brioso y Candiani, quien fue otro de los pensadores mexicanos del siglo XIX en concebir a la lógica como "arte científico".[12]

Parra relaciona a la lógica con dos ciencias. En primer lugar con la psicología, a la que concibe como la "ciencia que estudia los estados de nuestro espíritu en su sucesión y enlace",[13] considerando que la lógica requiere de esa ciencia para conocer los datos sobre la "clasificación de las facultades intelectuales y de las relaciones que las ligan, acerca del conocimiento y sus diversas clases".[14] La otra ciencia es la de la educación, a ella debe acudir la lógica para "desenvolver y disciplinar [todas] las facultades espirituales".[15]

En su tratado, Porfirio Parra concibe una nueva concepción y división de la lógica. La obra en general se divide en dos partes: la lógica y la metodología.[16] La lógica,

[7] *Idem.*

[8] *Idem.*

[9] *Idem.*

[10] *Ibidem*, p. 32.

[11] *Ibidem*, p. 35.

[12] Posterior a ellos, J. de J. Jiménez seguiría esa concepción. Es equivocado considerar que Parra haya retomado esta noción de su contemporáneo Manuel Brioso y Candiani quien siguió a Balmes. No debemos olvidar que Porfirio Parra se refirió a la obra de Balmes en forma despectiva. Por otra parte es necesario recordar que esta definición tiene su primera expresión en el pensamiento escolástico. Concepción que en México cobró significativa importancia durante los siglos XVI y XVII en las obras de Antonio Rubio y Antonio de Mancilla que muy probablemente haya sido retomada por los jesuitas del siglo XVIII a quienes seguramente acudió Parra.

[13] *Ibidem*, p. 39.

[14] *Idem.*

[15] *Ibidem*, p. 40.

[16] Insistimos en recordar al lector el afán e interés por los recursos metodológicos en cada uno de los autores

a su vez, está dividida en tres apartados respondiendo a la necesidad de concebir de una manera distinta esta disciplina. La primera división a la que llama *nociología*[17] "tiene por objeto estudiar, tanto los fundamentos subjetivos como los objetivos, en que se apoyan los preceptos lógicos".[18] La segunda, la *logología* "tiene por objeto el estudio de las palabras desde el punto de vista lógico".[19] Y la tercera, la *nociotecnia*[20] que "tiene por objeto el estudio de las operaciones lógicas"[21] está dividida también en dos secciones: la analítica y la sintética, esta última en realidad es la que constituye la segunda parte de la obra, es decir, -la metodología- que trata propiamente del método, y se divide a su vez en dos: la analítica y la sintética. En la primera se estudia el método en sus partes y en la segunda se aborda el método en todo su conjunto. La obra finaliza con una sección complementaria dedicada a las falacias o sofismas; en dicha sección, se expone una nueva clasificación de estos temas estudiados por la lógica.

Los intereses de la obra son varios: 1) proponer un nuevo enfoque de la lógica dividiéndola por las "cualidades lógicas del lenguaje"; 2) exponer las diferencias para no confundir el silogismo con el pensamiento deductivo; 3) enfatizar en la importancia del lenguaje considerándolo como "el instrumento lógico por excelencia" y 4) incluir un estudio serio y profundo sobre el método.

La primera división de la lógica: la *nociología*, a decir del autor, no es más que una teoría del conocimiento en la que se expone un estudio de psicología sobre el acto de conocer, ocupándose en segundo lugar de la cuestión "psico-filosófica" de la división del conocimiento y, por último, de "las energías psíquicas que producen el ensanche del conocimiento".[22] Aquí expone el autor lo que son las facultades intelectuales, las

estudiados anteriormente –Frejes, Tornel y Manuel Brioso y Candiani-. Es cierto que ellos no llevaron a una teorización exhaustiva sus preocupaciones metodológicas, pero hay que reconocer que sí tuvieron inquietudes al respecto.

[17]Con respecto a la ortografía de esta palabra, Parra da la siguiente explicación:

Algunas palabras ahora sobre el vocablo *Nociología*. Sus dos últimas sílabas provienen, como es notorio, de la conocida voz '*logos*', *discurso o tratado: las dos primeras pueden hacerse derivar, o bien del vocablo griego 'gnosis'*, conocimiento, o del vocablo latino *'notio'* de la misma acepción y que en suma se deriva de aquél. La ortografía que hemos adoptado escribiendo con c la segunda sílaba, denota la sílaba latina *tio*, como en *oratio, ratio, petitio*, pasa al castellano con las consonantes c o z. La voz Nociología es, por tanto, híbrida, y de etimología completamente análoga a la voz Sociología, que ya ha tomado carta de naturaleza en el vocabulario filosófico contemporáneo. (*Op. cit*, p. 45).

Es muy importante que el lector se remita al capítulo dedicado al pensador mexicano Zacarías Oñate. Él utilizó por primera vez el concepto de Nociología. Es probable que Porfirio Parra haya retomado este concepto de la obra del pensador zacatecano.

[18]*Ibidem*, p. 42.

[19]*Idem*.

[20]Sobre la estructura etimológica de este concepto, Parra dice que se deriva "de la palabra latina *notio*, conocimiento y de la griega *tecne*, arte". (*Op. cit.*, p. 300).

[21]*Idem*.

[22]*Ibidem*, p. 44.

leyes del conocimiento, el conocimiento objetivo y subjetivo, el conocimiento individual y general, la doctrina de los universales, la asociación, la concepción, la imaginación, el origen del conocimiento, la división lógica y postulados del conocimiento.

Veamos algunas de las ideas más importantes del autor sobre ese apartado.

Parra entiende por facultades intelectuales del alma o del espíritu a "los grandes grupos que abarcan fenómenos espirituales o estados de conciencia homogéneos",[23] reconociendo tres facultades: la de sentir, la de pensar y la de querer.

En cuanto a los postulados del conocimiento, Parra incluye cuatro: el "sentido íntimo", el principio de contradicción, el principio de identidad y el principio de la exclusión del medio. Define estos postulados como "los principios [que] sirven de base y garantía" al conocimiento.[24] Todos estos postulados son infalibles del conocimiento y no es posible probar su verdad puesto que son axiomas "de la verdad de todo conocimiento y la garantía de todo prueba".[25]

En relación con el "sentido íntimo", Parra sigue la tradición lógica mexicana afirmando que:

> El testimonio directo, elemental y primitivo del sentido íntimo, es el primer postulado de verdad que debe admitirse; no nos es posible poner en duda lo que atestigua de nuestra sensibilidad; si siento calor o frío, si experimento placer o pena, si veo la luz, si percibo el ruido, etc., debo admitir tales hechos como indiscutibles, so pena de declararme a mí mismo fuera de mis sentidos o en estado de enajenación mental.
>
> Nótese que nos referimos aquí al testimonio de la sensibilidad y no al de los sentidos; la primera es infalible, los segundos son falibles; las impresiones, con que estos últimos afectan al sentido íntimo, se acompañan de una interpretación, la cual puede ser errónea, aunque la impresión sensorial no pueda nunca serlo.[26]

Con respecto a los otros postulados, intenta dar una forma lingüística distinta de la escolástica. Una que ponga en claro su expresión y significado mediante la precisión del lenguaje científico y permita ajustarlas a una explicación e interpretación estrictamente positiva. Demos como ejemplo la explicación positivista de Parra sobre el principio de identidad:

> Sumamente difícil es encontrar una forma adecuada para exponer el principio de identidad de tal suerte que, apareciendo suficientemente claro, no degenere en trivial, sino que conserve en la expresión toda su importancia. A

[23] *Ibidem*, p. 46.
[24] *Ibidem*, p. 111.
[25] *Idem*.
[26] *Ibidem*, p. 112.

> esta dificultad se debió que Locke descargara sobre él los tiros, muchas veces certeros de su penetrante crítica [...] Pero importa notar que, a pesar de su trivialidad aparente, el principio de identidad es la generalización de un hecho universal, real y positivo, comprobado por la constante experiencia, y la base necesaria de todo conocimiento. Ese principio nos dice en realidad que las cosas y sus propiedades tienden a persistir; [...] Por tanto, para despojar al principio de identidad de su trivialidad engañosa, proponemos formularle así: Todas las cosas y sus cualidades son, en todos los tiempos y lugares, comparables a sí mismas, lo cual nos impide confundirlas con otras, y nos permite reconocerlas, en todas las circunstancias, como las mismas cosas.[27]

Por otra parte, debemos considerar su opinión sobre la "doctrina de los universales". Parra inicia con una exposición sobre la importancia que tuvo esa polémica en el medioevo y explica las posiciones del realismo, del realismo moderado y el nominalismo. Hace énfasis en la importancia que esta discusión filosófica de antaño tiene para la actualidad, inclinándose por una posición intermedia entre nominalismo y realismo. Al respecto afirma:

> ¿Cómo juzga el saber contemporáneo la gran lucha entre nominalistas y realistas, que, durante el periodo escolástico de la filosofía, conmovió tan hondamente las inteligencias y dividió tanto las opiniones? Siendo doctrinas extremas y contrarias, no pueden ser al mismo tiempo verdaderas; pero sí puede suceder que las dos sean falsas, y así sucede en la realidad; la verdad se encuentra en un término medio, y helo aquí.
>
> Los nominalistas se engañaron, sosteniendo que las ideas generales nada significan, sí [*sic*] tienen significación; pero ésta no es, como los realistas creyeron, una existencia separada y diversa de la de los individuos, sino los caracteres que a éstos son comunes. Los conocimientos generales, considerados en el espíritu, significan las semejanzas que se han reconocido entre diferentes individuos; considerados fuera del espíritu, corresponden a un grupo homogéneo de objetos, ligados por los caracteres comunes que forman el conocimiento general.
>
> La especie no es una existencia diversa y separada de los individuos que la forman, es el conjunto de estos individuos, unidos entre sí por los caracteres que en común poseen.[28]

Sin embargo, como seguidor del positivismo, Parra considera que el origen del conocimiento está en la experiencia y, sus límites, en la esfera de la sensibilidad. Al respecto, afirma:

[27] *Ibidem*, pp. 113-114.
[28] *Ibidem*, pp. 68-69.

> Siendo el conocimiento de origen experimental, siendo la experiencia su única garantía o sanción, colígese fácilmente que el límite del conocimiento coincidirá exactamente con los límites de nuestra experiencia. Consistiendo el conocimiento en una impresión o modificación del sentido íntimo, asimilada a otras por la ley del acuerdo, y de otras diferenciada por la ley de la relatividad, es corolario o consecuencia del conocimiento coincida exactamente con la esfera de nuestra sensibilidad.[29]

En la segunda parte dedicada a la lógica, denominada *logológica*, el autor dedica su atención a estudiar el lenguaje en su relación con la lógica, es decir, estudia ahí "la función que desempeña el lenguaje en la adquisición, coordinación y comprobación del conocimiento".[30] Esta sección de la lógica es de carácter mixto en tanto que aborda el lenguaje desde el punto de vista teórico y práctico y porque en ella se piensa tanto en la naturaleza como en los usos del lenguaje. Entre los puntos más importantes que Parra aborda en su obra se encuentran: el papel del lenguaje en el conocimiento, la definición de las palabras, el significado de las palabras, la definición, la proposición y el silogismo.

Se pregunta ¿cuál es el verdadero papel del lenguaje en las operaciones intelectuales?, es decir, ¿es el lenguaje sólo un auxiliar de la inteligencia; o éste, en algunos casos o en todos, se confunde con la inteligencia? En otras palabras, Parra dice, se trata de conocer hasta qué punto nos es indispensable el lenguaje para poder pensar y servirnos de nuestros intereses científicos. Y responde diciendo que, en primera instancia, se "comprueba plenamente por el estudio de los animales superiores, que a no dudarlo piensan, no obstante carecer de lenguajes [lo que nos asegura] que efectivamente nos es dado pensar sin el auxilio del lenguaje".[31] Sin embargo, afirma, "pensar sin palabras, no lo podemos hacer en todos los casos, sino sólo en algunos".[32] En consecuencia:

> ...el papel del lenguaje en las operaciones intelectuales puede definirse así: son independientes del lenguaje las inferencias que van de lo particular a lo particular, las cuales no tienen más garantía que la confianza que nos inspire la sagacidad de la persona que las haga; por tanto, esa garantía no es completa.
>
> El lenguaje es indispensable para las inferencias inductivas o deductivas. Las palabras generales nos permiten establecer entre los hechos particulares afirmaciones universales; esas inferencias pueden ser garantizadas de antemano, pues están sometidas a las reglas de la lógica.[33]

[29] *Ibidem*, p. 134.
[30] *Ibidem*, p. 135.
[31] *Ibidem*, p. 137.
[32] *Idem*.
[33] *Ibidem*, p. 139.

Parra se interesa por conocer cuáles son las causas que hacen imperfecto el lenguaje, pues reconoce que éste no lo es en tanto que siempre se carece de palabras para designar con toda precisión las nuevas relaciones de hechos que se descubren o establecen. "En un momento cualquiera –afirma- del desenvolvimiento intelectual del hombre existe un número determinado de palabras, mientras que los objetos por nombrar aumentan con el transcurso del tiempo".[34] Considera que este problema obliga al hombre a recurrir a palabras antiguas "aplicándolas, ya a la letra, ya con ligeras modificaciones, y fundándose en la semejanza real o supuesta que existe entre el mismo objeto y aquellos otros a quienes la palabra se ha aplicado",[35] extendiendo sus significados a objetos relacionados o relaciones distintas del original produciendo como consecuencia "verdaderas imperfecciones del lenguaje". Primero, que un mismo objeto llega a ser designado por dos o más palabras; segundo, que una sola palabra se aplica a diversos y distintos objetos; y tercero, que con el transcurso del tiempo las palabras varían o cambian su significado.[36]

Es conveniente destacar la concepción de Porfirio Parra sobre la definición de la palabra esencia. Al respecto, explica:

> Hoy la sana filosofía admite que no podemos conocer la esencia de las cosas, si por tal se entiende aquello que en ellas no sea fenomenal y relativo, y que la única aceptación positiva que pueda darse a la palabra esencia, es hacerla consistir en los atributos irreductibles que son comunes a una clase; los cuales se llaman por esto mismo atributos esenciales.
>
> Entendida pues así la palabra esencia, la definición de las cosas sería la que nos diera a conocer los atributos esenciales de la clase. Pero es evidente que este conocimiento no nos es sugerido por una especie de virtud mágica contenida en la fórmula verbal, llamada definición, sino por la comparación de los objetos que forman la clase, es decir, por un trabajo de generalización.[37]

Es en esta sección de la lógica donde Parra explica el silogismo. En las páginas dedicadas a esta operación lógica, reconoce que la teoría sobre el silogismo es la única "teoría llevada hasta su perfección por los antiguos" teoría que ha resistido, en su opinión, las críticas devastadoras del siglo XVIII, siendo rehabilitada únicamente por Mill, Hamilton y Boole. Recordamos al lector que uno de los objetivos que Parra persigue en esta obra es aclarar la confusión que se tiene entre el pensamiento deductivo y el silogismo. En estas páginas Parra aborda el problema diciendo que el silogismo es "la expresión completa de una inferencia deductiva, la cual, consis-

[34] *Ibidem*, p. 157.
[35] *Ibidem*, p. 158.
[36] *Cfr.* p. 158.
[37] *Ibidem*, pp. 164-165.

tiendo en la expresión de una proposición general a un caso nuevo, requiere para ser expresada en su totalidad tres proposiciones".[38]

En la tercera parte de la lógica –la *nociotecnia*- Parra explica que esta división se ocupa de "reglamentar las operaciones lógicas"[39] y se caracteriza principalmente por su fin práctico. En este apartado expone la generalización, el análisis, la clasificación, la inducción, la observación y la experimentación, los métodos inductivos, la deducción, la teoría de los axiomas y la demostración, la probabilidad, la casualidad y la analogía. Divide esta sección de manera general en dos: la nociotecnia analítica[40] que se ocupa de estudiar las operaciones lógicas en forma particular, y la nociotecnia sintética o metodológica que constituye el estudio de las operaciones lógicas en su conjunto. La nociotecnia sintética está dividida a su vez en dos: la metodología analítica y la metodología sintética. La nociotecnia sintética constituye, en realidad, la segunda parte del tratado denominada metodología. Abordemos en principio, los puntos más significativos de la nociotecnia analítica.

Parra entiende por "operaciones lógicas": aquellas estrategias del pensamiento que "tienden a elaborar el conocimiento".[41]Y, en su opinión, considera que elaborar un conocimiento no es "más que coordinarlo, disponerlo de cierta manera, prepararlo".[42] Pero el hombre –dice- coordina sus conocimientos con dos grandes fines. Uno, "el de copiar, o reproducir la realidad, embelleciéndola, de suerte que esas copias susciten la emoción estética en el que las contemple";[43] segundo, "con el fin de adquirir de esa realidad un conocimiento efectivo, que nos permita modificarla conforme a nuestros deseos".[44] Con esta expresión Parra ha puesto en claro los fines con los que el hombre coordina sus conocimientos. También ha expuesto, muy brevemente, su concepción sobre la estética y el arte. Consideremos de manera más detallada las diferencias expuestas por Parra entre ciencia y arte:

> El primero de estos fines caracteriza la acepción estética de la palabra, el segundo a la ciencia. Se concibe que la coordinación de las operaciones lógicas se propone el segundo fin, [...] la coordinación de conocimientos, que la obra de arte supone, es diversa de la que se propone la obra de ciencia. El

[38] *Ibidem*, p. 241.

[39] *Ibidem*, p. 301.

[40] Es conveniente enfatizar que, en este apartado, realiza un comentario en torno a la estética. Anteriormente, específicamente en la obra de Frejes, hay un breve comentario sobre la belleza y su relación con el arte de pensar, en su libro titulado *Arte de pensar y expresar nuestros pensamientos*. Sin embargo, la estética cobrará mayor atención en la obra de J. de J. Jiménez. Parece ser que el concepto de *estética* se integra al vocabulario filosófico en México hasta finales del siglo XIX y principios del XX.

[41] *Ibidem*, p. 301.

[42] *Idem*.

[43] *Ibidem*, p. 302.

[44] *Idem*.

> arte persigue lo bello y la ciencia lo verdadero. El arte contempla los medios intelectuales como un recurso, pudiendo usar también, y usando a menudo de hecho, medios puramente emocionales; en tanto que la ciencia no emplea más que los primeros; o lo que es lo mismo, el arte excita las emociones, la ciencia las reprime y prescinde en absoluto de ellas.[45]

En la ciencia, elaborar un conocimiento consiste "en la coordinación o preparación de éste, para llevarnos al conocimiento de lo verdadero".[46] Y lo verdadero consiste, para Parra, en "la correspondencia exacta entre el sujeto y el objeto del conocimiento, entre las ideas de las cosas y las cosas; lo verdadero es, pues, -concluye- una relación entre dos términos".[47] Aunque corrige esto último diciendo que en realidad la ciencia no investiga lo verdadero sino las leyes de la naturaleza, siguiendo esta última concepción define nuevamente su idea de las operaciones lógicas y expresa que éstas "son aquellas que elaboran el conocimiento con el propósito de determinar las leyes de la naturaleza".[48] Reconoce como operaciones lógicas a la generalización simple, la inducción y la deducción.

Es en este apartado en donde Parra aclara la confusión entre deducción y silogismo expresando que la primera es el raciocinio que va de lo general a lo particular mientras que el segundo sólo es la forma de expresión de este tipo de razonamiento. Entiende a la deducción de la siguiente manera:

> ...la deducción, tal como la comprendemos y vamos a estudiarla, se refiere tan sólo a lo que en ella se relaciona con los hechos. [...] Dada una proposición general, cuando esta proposición se entiende a un caso nuevo o a una proposición menos general, se dice que se ha deducido. [...] Conforme a lo expuesto, la deducción podrá definirse así: Es la interpretación de las proposiciones generales obtenidas por inducción...[49]

Divide a la deducción en dos tipos: 1) "la deducción por simple extensión, en que sólo se trata de aplicar una sola ley a un caso nuevo, o a un grupo homogéneo de casos",[50] y 2) "la deducción por contraposición, en que se trata de interpretar la acción de varias leyes que concurren en un caso determinado".[51]

Con respecto a la *nociotecnia sintética* o *metodología*, Parra cree ser el primero en incursionar en el campo. Al respecto, dice:

[45] *Idem.*
[46] *Ibidem*, p. 303.
[47] *Idem.*
[48] *Idem.*
[49] *Ibidem*, pp. 373-374.
[50] *Ibidem*, p. 374.
[51] *Idem.*

> Aun los grandes reformadores de la lógica contemporánea, Mill, el glorioso legislador de la inducción, y Bain, su feliz continuador, incurrieron en tan lamentable omisión, haciéndolo de propósito deliberado, pues en sus ameritados y valiosísimos sistemas de lógica ni siquiera consagraron al estudio del método las pocas líneas que, como de mala gana, dedicaban a esta cuestión los lógicos de antaño. [...] Son, [los tratados de Mill y Bain] por decirlo así, ejemplos sin doctrina, aplicaciones de preceptos, sin que estos preceptos se hayan formulado de antemano.[52]

Parra entiende por metodología la parte de la lógica que estudia "el enlace de las operaciones lógicas, considerando este enlace como indispensable para poner en ejercicio dichas operaciones".[53] Entiende por método "el arte de enlazar las operaciones lógicas y sus resultados, a fin de poner de manifiesto la realidad y el valor de los conocimientos adquiridos, y para que éstos sugieran nuevos conocimientos".[54]

En la metodología analítica, distingue las operaciones lógicas de las metodológicas afirmando que las primeras "tienen por objeto identificar una ley de la naturaleza"; mientras las segundas "coordinar convenientemente el conocimiento positivo".[55] De manera que las operaciones lógicas "son aquellas que contribuyen al arreglo y conveniente coordinación del conocimiento".[56]

Propone nueve operaciones metodológicas: la primera la denomina fenomenología, consiste en depurar los hechos, es decir, "a contemplarlos, a aislarlos de los otros, a tomar nota o registro de ellos".[57] La segunda operación es la coordinación, que consiste en ordenar los hechos acopiados. La tercera es la coordinación que surge cuando la ordinación no es capaz de organizar los hechos por su complejidad o complicación. La cuarta y quinta el análisis y la síntesis respectivamente. La sexta, la adaptación metodológica del lenguaje, entendiendo por ésta, la tarea de adecuar el lenguaje de acuerdo con los problemas metodológicos que se presenten, procurando enriquecer el vocabulario y dando claridad a cada uno de los conceptos. La séptima es la hipótesis. La octava, las ficciones representativas, que son distintas de las hipótesis porque las ficciones representativas "son suposiciones que se refieren al arreglo interior de un fenómeno o de un grupo de fenómenos", mientras que las hipótesis

[52] *Ibidem*, p, 422. ¿A quién se refiere Parra con los lógicos de antaño? En realidad nunca lo aclara. Pero partiendo de esta misma expresión podríamos considerar que Parra se refiere a los mexicanos que lo precedieron. Ellos, efectivamente, dedicaron pocas páginas, al "método" y a los recursos metodológicos de la historia y la jurisprudencia, aunque éstas fueron bastante significativas.
[53] *Ibidem*, p. 424.
[54] *Idem*.
[55] *Ibidem*, p. 425.
[56] *Ibidem*, p. 426.
[57] *Idem*.

postulan "desde el principio hasta el fin la realidad del supuesto".[58] Y la novena, la explicación de la naturaleza, que se caracteriza por determinar las causas de los fenómenos concibiendo "exactamente sus relaciones y dependencias".[59]

Concluye la *Metodología* afirmando que el método científico "se compone, pues, de hechos que forman su material, y del enlace de los hechos que arregla y determina la estructura del conjunto, las operaciones metodológicas se refieren, pues, al acopio o modo de recoger los hechos, o al modo de enlazarlos".[60]

El *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva* termina con una sección complementaria de los sofismas que, en opinión de Manuel Flores, representa un estudio bastante "racional y elegante".[61] Nada nuevo entiende Parra por sofisma. Al respecto opina:

> Los sofismas son errores dimanados de diversas predisposiciones del espíritu humano, en virtud de las cuales exageramos la eficacia de las pruebas, hasta tomar por suficientes y completas las que no tienen este carácter.[62]

En cuanto a las influencias que ejercieron una significativa inclinación en el pensamiento del autor debemos considerar tres vertientes: 1) la del positivismo inglés, principalmente con la obra de Stuart Mill y la del escocés Alexander Bain,[63] de cuyas ideas encontramos alusiones y referencias en toda la obra del mexicano, ideas que no deja de cuestionar para reformular, 2) la de la escolástica, por la que tiene cierto respeto, junto con la obra de Aristóteles y 3) la de la tradición mexicana interesada por la lógica y en la que podemos inscribir a Parra por considerar al "sentido íntimo" como primer postulado del conocimiento. Además, es seguidor de esta tradición por dedicar su atención a la historia y la jurisprudencia incorporando la noción del "testimonio de los hombres"; y también, por su preocupación por el lenguaje que, como hemos visto ya, dedica toda su atención en la Logológica.

Con respecto a la influencia de Mill exponemos un comentario de Parra alusivo a la obra del filósofo inglés:

> John Stuart Mill tuvo la gloria de ser el verdadero regenerador de la Lógica; su feliz tentativa de reconstrucción es la única, capaz de llenar el hueco

[58] *Ibidem*, pp. 488-489.

[59] *Ibidem*, p. 494.

[60] *Ibidem*, p. 528.

[61] Manuel Flores (1853-1924), quien fuera director de la Escuela Nacional Preparatoria en 1903 escribió un análisis crítico sobre la obra de Porfirio Parra para presentarla y proponerla como libro de texto en la cátedra de lógica al Consejo Superior de Educación Pública. Este documento aparece como apéndice de la tercera edición del *Nuevo sistema...*

[62] *Ibidem*, p. 574.

[63] Alexander Bain (1818-1903) realizó una significativa aplicación de la filosofía a la psicología. Aspecto que, seguramente, fue retomado por los positivistas mexicanos.

que quedó en el campo de la Filosofía, al derrumbarse la vieja construcción aristotélica.[64]

Con respecto a su apego a la lógica escolástica, podemos considerar el siguiente fragmento de su obra:

> ...por eso decían con tanta razón los escolásticos que la lógica se ocupa de la forma y no de la materia de las cuestiones; es decir, que no puede suplir los datos especiales de un problema determinado, sino que se reduce a decirnos lo que se puede inferir de esos datos. [...] En verdad, preferiríamos ver entronizada en la enseñanza de la lógica de la Escuela, más bien que contemplar la inteligencia a punto de hundirse en esa vorágine del pensamiento, en esos desvaríos, en esa embriaguez del espíritu filosófico, en eso que los Hegel, los Krause y ,los Tiberghien han dado en llamar *Lógica*. [65]

Como ya hemos abordado el "sentido íntimo" en el capítulo dedicado a los postulados del conocimiento, mostraremos ahora otro comentario de la lógica de Parra donde esta noción aparece:

> Cuando el hombre se examina a sí mismo, reconoce en él por un modo de sentir, propio y exclusivo de cada uno, que se ha llamado sentido íntimo, o conciencia de sí mismo, que posee una existencia, una personalidad distinta de las cosas que le rodean, y de la personalidad de los demás hombres. Lo que este sentido íntimo atestigua en nosotros constituye nuestra parte moral o espiritual.[66]

Este significado del "sentido íntimo", comentamos, no cambia mucho en el sentido propuesto por la tradición mexicana, salvo porque Parra relaciona esta noción con la moral. Sin embargo, en su aspecto espiritual, el sentido íntimo mantiene, aunque parezca una contradicción, el sentido metafísico que José J. Tornel le dio en su *Lógica*.[67] Tanto Porfirio Parra como José Julián Tornel consideran al "sentido íntimo" como uno de los elementos propios del conocimiento que garantizan la real existencia. Curiosamente, aun siendo Parra uno de los más fieles positivistas mexicanos, en él y en muchos otros se encuentran reminiscencias de carácter metafísico que pueden

[64] *Ibidem*, p. 14.
[65] *Ibidem*, pp. 8 y 22.
[66] *Ibidem*, p. 45.
[67] La concepción de José Julián Tornel al respecto es la siguiente:
Sentido íntimo es la sensación producida en el alma, por lo que pasa dentro de ella misma, ó el juicio práctico y esperimental de su ecsistencia, acciones, pasiones, deseos, placeres, repugnancias, determinaciones, y del efecto que todo esto produce en la misma alma. (*Elementos de Lógica é Ideología*, p. 24).

estar relacionadas con estas nociones que conformaron una tradición en México durante el siglo XIX. Incluso, algunas de sus tesis positivas se vieron obligadas a tener un fundamento metafísico para no perder su razón de ser y explicación, como por ejemplo, los postulados del conocimiento.[68]

Por otra parte, en lo referente al "testimonio de los hombres", Parra considera que hay cierto tipo de "hechos pertenecientes a la vida del hombre [que] ocupan un lugar aparte, formando una categoría distinta".[69] Esta categoría es la del "testimonio de los hombres" que se relaciona con dos tipos se sucesos: los históricos y los jurídicos. Unos –dice- sólo importan a los interesados, "siendo para los indiferentes simples temas de conversación"; otros "adquieren una importancia extraordinaria, interesando a la sociedad entera y resonando en los extensos ámbitos de la civilización. [...] Tal sucede, primero, cuando el autor de los sucesos ejerce, por el puesto que desempeña, un influjo considerable sobre la sociedad; segundo, cuando, por obscuro que sea el autor, el hecho es de tal naturaleza que exista los medios de defensa de la colectividad. Lo primero sucede en los acontecimientos que forman la Historia, considerada como el relato de los sucesos que en el curso de los tiempos han ocurrido en los diferentes pueblos de la tierra; lo segundo constituye los hechos que son del dominio de los tribunales, y en que se trata, ya de esclarecer un delito para aplicar al autor la pena correspondiente, ya de esclarecer un derecho para garantizar en el goce de él a una persona determinada".[70] Nosotros consideramos que esta idea de Parra es bastante ambigua porque, al parecer, él está considerando los hechos de "importancia extraordinaria" que interesan a la sociedad entera y resuenan "en los extensos ámbitos de la civilización" como los sucesos jurídicos, cuando también pueden considerarse como tales los hechos de carácter histórico. Consideramos que su intención en esta ambigüedad responde a un nuevo enfoque, poco claro, que considera que muchos de los grandes sucesos históricos son a la vez sucesos de carácter jurídico, en tanto, que han herido esos "extensos ámbitos de la civilización".

A diferencia de Brioso y Candiani y J. de J. Jiménez, contemporáneos de Parra, el positivista mexicano no considera a la historia como una ciencia sino como un saber, que en un primer momento acopia testimonios y en otro analiza los testimonios para llegar a resultados ciertos o probables. Al respecto dice:

> ... la Historia sólo puede considerarse como la expresión de testimonios, como acopio de hechos cuando se trata de los historiadores primitivos, o de

[68]Es importante señalar en el elogio que el mexicano Manuel Brioso y Candiani hizo a Porfirio Parra por aceptar "el sentido íntimo [como] el único medio de información acerca de los fenómenos psíquicos". *Cfr. Comentarios sobre el Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva por el Dr. Porfirio Parra, formados y publicados por el Lic. Manuel Brioso y Candiani*, 2a. ed., con correcciones y adiciones, tomo I, México, A. Carranza y Cía. Impresores, 1904.

[69]*Ibidem*, p. 437.

[70]*Idem*.

> los documentos primordiales que contienen el primer relato de los sucesos en los anales y en las crónicas. Pero en la Historia propiamente dicha, en la que resulta de la elaboración de aquellos materiales, el historiador no es ya un testigo que declara: es un juez que falla; para formular su sentencia, le ha sido preciso hacer el cotejo cuidadoso de las fuentes históricas, intentar la crítica sagaz de los documentos, poseer vastos conocimientos arqueológicos y filológicos [que] después de una prolongada serie de estudios, llegan a un resultado cierto o probable.[71]

Para finalizar, sólo podemos decir que esta obra de Porfirio Parra es una grandiosa muestra del pensamiento mexicano, testimonio que certifica la importancia del autor y su trascendencia, al perfilar en este tratado, mucho de lo que hoy se enseña de lógica en las aulas de nuestras universidades. Es además una obra invaluable, digna de situarse como una de las grandes propuestas lógicas del pensamiento mexicano y occidental. Su orientación crítica y propositiva, que le acerca todavía más a la tradición lógica mexicana, hace de ella uno de los frutos más significativos y ambiciosos del pensamiento mexicano.

Alberto Núñez M.

[71] *Ibidem*, p. 446.

MANUEL FLORES

Médico, pedagogo y escritor nacido en Guanajuato, Guanajuato el año de 1853. Estudió en el Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México. Como médico entró en el Hospital Militar y fundó la cátedra de Medicina Legal en la Escuela Práctica Militar. Fue director general de enseñanza Primaria y Normal, diputado federal durante varios años a partir de 1892. Dentro de las escuelas de gobierno, gozó de gran fama por distinguirse como buen profesor; aparte de la medicina, se dedicó seriamente a la pedagogía. Al morir Vidal Castañeda y Nájera, Flores lo sustituyó en la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria. Se le consideró como uno de los más estusiastas defensores del positivismo y como orador de fácil y deslumbradora palabra, aunque no era raro encontrar sofismas en sus razonamientos. Colaboró arduamente en varios periódicos y revistas de entre los cuales se pueden destacar: *El Imparcial, El Mundo Ilustrado, Excélsior y Revista de Revistas*. Recibió las Palmas académicas y la Legión de Honor en Francia. En 1924 murió en la ciudad de México.

El 19 de julio de 1867, cuando Flores contaba apenas con 14 años de edad, fue ejecutado en Querétaro Maximiliano de Habsburgo. La ejecución no sólo acaba con una invasión extranjera, sino también, hacía finalizar una larga pugna entre conservadores y liberales, en la cual estos últimos obtendrían el triunfo; sin embargo, el país había quedado en ruinas y los liberales poco podían hacer para reedificarlo prontamente. Pero pusieron un principal énfasis en la educación científica. Cuando Benito Juárez murió en 1872, Lerdo de Tejada (otro liberal) se convirtió en presidente. En 1876 Lerdo intentó reeligirse, pero algunos liberales, impulsados por el vicepresidente Iglesias, se levantaron en armas; meses después, Porfirio Díaz entró a la ciudad y asumió la presidencia de la República en la cual permaneció, con cortísimas ausencias, hasta 1910. Año en el que el pueblo, cansado de la dictadura de Porfirio Díaz, inició la Revolución Mexicana que desde 1904 venía gestándose, fecha también en que las relaciones obrero-patronales comenzaron a deteriorarse seriamente. Flores publicó su libro *Compendio de lógica destinado a los alumnos de la Escuela Nacional de Agricultura y Veterinaria* influído por la tendencia positivista que sustentaba al gobierno de Díaz, precisamente un año antes de la Revolución, en 1909, cuando tomaba fuerza el partido Anti-Reeleccionista y la dictadura de Díaz declinaba.

El *Compendio*... es una obra que no tiene por objeto enseñar los principios de la lógica con la profundidad teórica general que se impartía en la Escuela Nacional Preparatoria, sino que, por partir de una aspiración más modesta con miras a proponer una didáctica propia para las carreras de agricultura y veterinaria, fue concebida con

"un carácter esencialmente práctico, de aplicación fácil e inmediata a las carreras en cuestión".[1] Para el autor lo importante es que la obra logre ser clara, verdadera y práctica, para centrar la atención del alumno de la Escuela de Agricultura y Veterinaria en los "métodos de investigación experimental".[2]

El autor se da cuenta que serviría de muy poco un estudio profundo y arduo de la lógica a los alumnos de una Escuela de Veterinaria, por tal motivo, esta obra seguirá de manera sencilla las nociones expuestas por Porfirio Parra en relación a lo que él denominó la nociotecnia y la metodología. Estas dos partes de la lógica constituyen la parte más práctica del discurso de Parra, que muestran las herramientas para razonar adecuadamente: la nociotecnia, por ejemplo, es el estudio de las operaciones lógicas (generalización, análisis, clasificación, inducción, observación, experimentación y deducción) de una forma particular; mientras que la metodología es la parte sintética de la nociotecnia que, al encargarse de las partes lógicas en su conjunto, estudia el método íntegramente.[3] Dentro de su *Compendio de lógica...*, Flores explica también la "deducción por contraposición... finalizando la exposición con el estudio de las falacias".

Para Manuel Flores la lógica es "la ciencia de los métodos de investigación y de prueba de la verdad establecida por inferencia".[4] Inicia su exposición haciendo una clasificación de las "verdades", esta clasificación es la que actualmente se conoce como "clasificación de los juicios" a los cuales Manuel Flores denomina "verdades". Las "verdades" entonces, se distinguen por su importancia y por su origen: entre las verdades por importancia clasifica a las *de cantidad*, las cuales se dividen en verdades *singulares* "que se refieren a un solo caso particular";[5] verdades *particulares* referidas "tan solo a una parte de los casos de la especie";[6] verdades *generales o universales*, denominadas así cuando comprenden "la totalidad de los casos de la misma especie"[7] estas últimas, dice el autor, son de un valor inmenso "porque no dejan lugar a vacilaciones"[8] y sólo éstas verdades universales merecen el reconoci-

[1]Dr. Manuel Flores, *Compendio de lógica destinado a los alumnos de la Escuela Nacional de Agricultura y Veterinaria*, p. 3.

[2]Si bien es cierto que esta obra de lógica de Manuel Flores no tiene una notable profundidad filosófica, debemos hacerle justicia destacando el enorme trabajo que se tomó para proporcionar a los alumnos ejemplos relacionados con su profesión. Así, en lugar de utilizar el consabido ejemplo de "todos los hombres son mortales" utiliza otros relacionados con la agricultura y veterinaria, como "la tierra es un cuerpo aislado en el espacio".

[3]Recordemos que Porfirio Parra divide el estudio de la lógica principalmente en cuatro secciones. Dos de ellas como ya mencionamos son la "Nociotecnia" y la "Metodología"; las otras dos son la "Nociología" que estudia el conocimiento y constituye, de hecho, una teoría del conocimiento, y la "Logología" que es la parte de la lógica que estudia el lenguaje desde el punto de vista lógico, es decir, la interacción entre las conjunciones y disyunciones.

[4]Manuel Flores, *Op. cit.*, p. 22.

[5]*Ibidem*, p. 11.

[6]*Idem.*

[7]*Ibidem*, p. 12.

[8]*Idem.*

miento de VERDADES CIENTÍFICAS. Clasifica también por su importancia a las *de calidad* dentro de las cuales hay unas llamadas *afirmativas* que "expresan la *presencia*, la realidad de una cualidad, ó de un hecho: las *negativas*, la *ausencia* ó falta de ese hecho, cualidad y no la presencia de la cualidad contraria";[9] estas verdades afirmativas y negativas son reconocidas también como *categóricas*. Hay otra clase de verdades a las que se denomina *hipotéticas* en tanto que entrañan una suposición, estas se dividen en *condicionales* y *disyuntivas*: en las primeras, explica Flores, "se afirma que una cosa sucederá o será cierta si otra lo es",[10] las otras "afirman que de dos cosas una tiene que suceder o ser verdadera".[11]

Las verdades vistas desde su origen se clasifican en *intuitivas* o de "percepción directa" y las de inferencia: las primeras son aquellas "que se averiguan ó conocen por el testimonio de la sensibilidad de cada cual y sin más que consultarla,...merecen tanto crédito como lo merezca quien las afirma, pero... no puede[n] someterse a comprobación externa alguna.[12]

Las verdades inferidas son aquellas que se "obtienen por intermedio del raciocinio,...partiendo de los hechos y de verdades conocidas para llegar á hechos y á verdades nuevas".[13] Las verdades por inferencia se clasifican en dos: las inductivas y las deductivas, las primeras parten de "la observación de casos particulares [y se] procura que conduzca[n] a verdades generales";[14] las segundas son las que se obtienen de "verdades generales previas" llamadas axiomas, que llevan a la conclusión de un caso particular. Flores afirma que la inducción es fundamental en la lógica pues a decir verdad incluso los axiomas "también son inducciones"; "la *inducción*, pues, es fundamental en lógica, tanto por la capital importancia de las verdades á que llega, como porque da bases seguras y sólo ella las da, á la *deducción*".[15]

Manuel Flores continúa con la clasificación de las verdades las cuales ahora agrupa en verdades de *semejanza*, de *coexistencia*, de *sucesión* y de *existencia*. De las primeras expresa que tienen diversos grados: simple semejanza, proporcionalidad, igualdad e identidad. Las segundas, las de coexistencia, sólo expresan la aparición de varios atributos en un mismo tiempo, o en el mismo espacio. Las terceras, las de sucesión "son aquellas que implican que el hecho antecedente es la causa del que viene después".[16] Por último las cuartas, sólo afirman la existencia de una cosa o fenómeno. Las proposiciones correspondientes a estas verdades "significan que las

[9] *Ibidem*, p. 15.
[10] *Ibidem*, p 16.
[11] *Idem*.
[12] *Ibidem*, p. 18. Con esto Flores se aleja de la tradición lógica mexicana pues no toma en cuenta la noción de "sentido íntimo" que Porfirio Parra había retomado de la tradición y seguido en la exposición de su lógica.
[13] *Ibidem*, p. 19.
[14] *Ibidem*, p. 20.
[15] *Ibidem*, p. 21.
[16] *Ibidem*, p. 32.

cosas *existen, coexisten*, se *suceden* ó *causan* unas a otras, o bien que se *asemejan*, es decir, que son análogas, proporcionales, iguales o idénticas".[17]

Posteriormente Flores explica el valor del silogismo y afirma que este recurso lógico "es un verdadero instrumento de descubrimiento".[18] Ante la afirmación de que el silogismo es una mera "petición de principio" que no ayuda a obtener conocimiento, Flores afirma: "La verdad es que el silogismo es un verdadero instrumento de descubrimiento, y que en la esfera de acción que le es propia, revela al espíritu hechos y principios nuevos".[19] Así Flores asegura que la "conclusión no está, propiamente hablando, contenida en las premisas, más exacto es decir que la conclusión se elabora con las premisas mediante un procedimiento técnico: el silogismo".[20] Por último, con respecto a las "deducciones por contraposición" afirma Flores que éstas averiguan "cuál será el efecto resultante de la acción conjunta de dos o más causas",[21] pues existen fenómenos en los que se "combinan varias causas o leyes para producir [su] efecto"[22] y esto obliga a recurrir a este tipo de predicción. ¿Cómo se llega a este recurso lógico? Explica Flores que "*es forzoso que las influencias que se trata de contraponer sean susceptibles de exacta evaluación numérica*",[23] es decir, que al fenómeno que se quiere estudiar, se le pueden restar las variables para poder deducirlas. Otro punto tan importante como el primero es que los fenómenos estudiados por este tipo de deducción tengan establecidas exactamente las leyes "*que presiden a la acción especial de cada influencia, así como que tengan la expresión analítica adecuada*"[24] un último requisito para establecer este recurso técnico en la investigación de la agronomía y la zootecnia es que "*la combinación matemática de [estas] fórmulas analíticas esté al alcance de los procedimientos de cálculo conocidos*".[25] Estos tres requisitos deben cumplirse si se desea obtener una solución teórica y científica irreprochable, sin embargo, advierte Flores que en la agronomía y zootecnia sólo se obtendrán resultados aproximativos, no obstante ese recurso metodológico "es de uso corriente y de innegable utilidad en esas materias",[26] pues existen los medios para hacerlas "prácticamente más exactas y por consiguiente de aplicarlas con gran fruto a [estos] ramos de la actividad humana".[27]

A. Xochitl López Molina

[17] *Ibidem*, p. 34.
[18] *Ibidem*, p. 183.
[19] *Idem*.
[20] *Ibidem*, p. 186.
[21] *Ibidem*, p. 197.
[22] *Idem*.
[23] *Ibidem*, p. 199.
[24] *Ibidem*, p. 200.
[25] *Idem*.
[26] *Ibidem*, p. 201.
[27] *Ibidem*, p. 200.

LUIS E. RUIZ

En 1846 Estados Unidos declaró la guerra a México, Santa Anna regresó del destierro para enfrentar la guerra del norte y restablecer la calma. En 1847, Farías concretizó sus aspiraciones políticas en la ley del 11 de enero. Ese mismo año, los partidarios del centralismo y de la antirreforma formaron el Partido Conservador, y los herederos del federalismo, yorkinos, progresistas y reformadores dieron origen al Partido Liberal. Juan Álvarez (1790-1867) fue elegido presidente provisional en 1855 y en 1856 expidió una convocatoria para un Congreso extraordinario. La mayoría de ese Congreso fue constituido por liberales moderados, siguiendo en proporción, un buen número de conservadores y algunos liberales fieles a su doctrina. En este Congreso se discutió la restauración de la Constitución de 1824. Después de largos debates, el 5 de febrero de 1857 se proclamó oficialmente la nueva Constitución bajo el juramento de Comonfort de resguardarla y conservarla. En diciembre de ese año, Comonfort fue electo presidente y Juárez vicepresidente. La reacción conservadora no tardó en manifestar sus inconformidades saboteando las elecciones mediante conspiraciones, fugas de presos políticos, prisioneros y destierros. El 17 de diciembre del mismo año, Félix Zuloaga difundió y dio a conocer el Plan de Tacubaya con la intención de abolir la nueva Constitución. Juárez cayó prisionero y Comonfort se adhirió al Plan propuesto por Zuloaga. La guerra de Reforma se inició restableciendo el gobierno constitucional en diferentes entidades del país, no sin dejar de enfrentar ataques armados en contra de Juárez y su gabinete. Los liberales tardaron diez años en vencer la resistencia conservadora. Una vez logrado el triunfo, fusilaron al emperador de Habsburgo y restablecieron por fin el gobierno constitucional con un país en bancarrota. En 1868 se fundó la Escuela Nacional Preparatoria y con ella se difundió en México la filosofía positiva. Juárez murió en 1872 y con su deceso apareció nuevamente el desorden; se eligió como presidente a Sebastián Lerdo de Tejada (1825-1889) para el periodo 1876-1880. el jurista José María Iglesias impugnó la elección negando su legitimidad por la ausencia de procesos electorales en varios distritos. Iglesias se autonombró presidente interino y emitió un programa en el que expresó reducir significativamente las fuerzas armadas. Tras su victoria en las cercanías de Huamantla, y mientras Lerdo huía, Porfirio Díaz entró a la ciudad de México y proclamó el Plan de Tuxtepec. Éste planteaba como puntos centrales la no reelección del presidente y de los gobernadores de los estados, el desconocimiento del gobierno lerdista y una propuesta de realizar comicios para los supremos poderes de la Unión. Díaz ofreció el poder ejecutivo a José María Iglesias si éste aceptaba los

puntos expuestos en el Plan de Tuxtepec. Iglesias se negó a ello y rompió sus relaciones con Díaz. Frente a esto Díaz, se autonombró jefe del poder ejecutivo y otorgó privilegios a la milicia antes que a la sociedad civil. Díaz asumió provisionalmente la presidencia en 1877.

Luis E. Ruiz nació en Alvarado, Veracruz el año en que se proclamó la Constitución de 1857. En 1870 ingresó al Colegio de San Ildefonso y en 1874 se inscribió en la Escuela de Medicina, donde se tituló en 1877 con la tesis: *Tratamiento de la neumonía*. En calidad de pasante, desempeñó su profesión como preparador de higiene en la Escuela de Medicina y, entre los años de 1875 a 1877, ejerció sus conocimientos médicos en el Hospital Juárez. Impartió las cátedras de higiene y meteorología médica desde 1879.

Maestro de segunda generación de positivistas[1] dedicó su vida profesional, política y académica a consolidar la orientación política-educativa transmitida por Barreda. Ruiz junto con Porfirio Parra, se convirtió en otro representativo exponente del positivismo mexicano. En 1886 fue secretario de la Escuela de Medicina y en 1887 ingresó en la Academia de Medicina, institución de la que sería presidente en 1898. En 1891 formó parte del Consejo Superior de Instrucción Pública y en 1894 fue miembro del Consejo Superior de Salubridad.

Entre los cargos públicos importantes que Ruiz desempeñó, destaca el haber sido regidor de la ciudad de México en 1896. Luis E. Ruiz murió en el año de 1914.

Ruiz dejó una copiosa producción que vio la luz en numerosos artículos escritos en *La Libertad* durante los seis años de existencia de este periódico (1878-1884), así como en revistas médicas profesionales. Los temas desarrollados por Ruiz comprendieron estudios sobre el tifo, la vacuna, la ración alimenticia y la higiene. Además, escribió una *Aritmética elemental*, una *Guía de la ciudad de México*, *Elementos de ciencia* (1883) y las *Nociones de lógica* (1882) y (1890), obra que en seguida estudiaremos.

Las *Nociones de lógica* representan uno de los textos más importantes del periodo positivista en México. Este texto fue una de las primeras obras escritas por mexicanos en la que se muestran las inquietudes por difundir la doctrina positiva con miras a establecer una planeación educativa con un carácter científico. Años anteriores la filosofía positiva fue estudiada en sus fuentes o en traducciones elaboradas por Barreda.

En términos generales, la lógica para Ruiz tiene como objetivo principal "dar los medios para probar las verdades inferidas [y] suministrar la teoría de la prueba, en suma, [consiste en] enseñar el método".[2]

[1]Entre los miembros más destacados de esta generación sobresalieron junto con Ruiz, Porfirio Parra, Miguel S. Macedo y Manuel Flores.

[2]Luis E. Ruiz. *Nociones de lógica*. p. 70, 2a. ed. (1890). Esta edición está dedicada al general Carlos Pacheco, secretario de Fomento de aquella época y a su amigo Telésforo García. Es necesario enfatizar que,

Las *Nociones de lógica*[3] están divididas en dos partes. La primera trata sobre "Nociones de psicología" y la segunda sobre la lógica. Esta última se divide en cuatro secciones, en donde se aborda la deducción, la inducción, la definición y los sofismas.

Ruiz cree necesario iniciar sus concepciones lógicas con la psicología porque considera que esta materia "nos dá á conocer el Espíritu y sus relaciones con el mundo exterior",[4]* además de que nos permite comprender y tener razón de "todos los preceptos que norman nuestro modo de obrar"[5]* con respecto a la lógica.

Tres fenómenos generales se relacionan con el espíritu y deben ser estudiados por la psicología: 1) los sentimientos, 2) el pensamiento y 3) las voliciones; juntos, ellos "abarcan todos los estados de la conciencia".[6]

Según Ruiz existen dos caminos distintos para llegar a la verdad, uno es la intuición y el otro la inferencia. Sin embargo, afirma el autor, sólo la inferencia interesa a la lógica y a la ciencia. Ruiz considera que el hombre entabla relación con dos tipos de conocimiento: los del "mundo exterior" y los del espíritu. Para este autor, conocer significa distinguir un fenómeno de otros diferentes y "al mismo tiempo identificarlo con los fenómenos semejantes [pues cada] impresión mental tiene su idea".[7]* Los fenómenos que se perciben del "mundo exterior" son los conocimientos objetivos que se adquieren por medio de impresiones "recibidas en todos los sentidos, percibidas y organizadas por la inteligencia".[8]* Por otra parte, los fenómenos del espíritu son los conocimientos subjetivos que no llegan a nosotros por medios de los sentidos o de intermediario alguno "sino que tenemos directa é inmediatamente *conciencia*"[9]* de ellos. Sin embargo, afirma Ruiz, ambos "los adquirimos empíricamente". De esta manera, considera que el criterio de certidumbre para el conocimiento debe basarse en la experiencia, pues en ella se funda el origen y el progreso del conocimiento.

---

en esta edición y a partir de esta fecha, las palabras terminadas en on se acentúan, al igual que la o que funcionaba como disyuntiva.

[3]Para el presente estudio, hemos consultado tanto la primera edición que data del año de 1882 como la segunda de 1890. En la segunda edición se eliminaron algunas páginas, así como uno de los apéndices relacionado con los "Silogismos concluyentes". El ejemplar de la versión de 1882 que consultamos [el único que se encontró] estaba mutilado, situación que nos imposibilitó destacar las diferencias entre las dos versiones. Sin embargo, las citas expuestas en el presente estudio coinciden literalmente sin cambio alguno en ambas ediciones. Para facilitar al lector el reconocimiento de la edición a la que pertenece cada una de las citas, agregamos un asterisco * a todas las pertenecientes a la versión de 1882, ya que la paginación de las ediciones no coincide.

[4]Luis E. Ruiz. *Nociones de lógica*. p. 6.

[5]*Idem*.

[6]*Ibidem*, p. 12. Desde un punto de vista psicológico, Ruiz entiende a la conciencia como "el conocimiento directo de los fenómenos de nuestro propio Espíritu".

[7]*Ibidem*, p. 18.

[8]*Ibidem*, p. 21.

[9]*Ibidem*, p.22.

En esta primera parte de su libro, Ruiz realiza una crítica a los que consideran que los conceptos de tiempo, espacio, causa y sustancia son nociones intuitivas y no de la experiencia. Ruiz subraya que todos estos conceptos han sido dados por la experiencia y sólo son concebidos por medio de la abstracción. Respecto al concepto de tiempo, señala que la abstracción consiste en suprimir "de todo lo que existe las diferencias y nos fijamos sólo en esta propiedad que les es común a todos, si los consideramos únicamente bajo el punto de vista de su duración".[10]* El tiempo es una noción "obtenida por abstracción que solo tiene existencia subjetiva".[11]* Mientras que la noción de espacio es el resultado de la abstracción obtenida "por medio de las impresiones musculares del movimiento, [que] nos muestran que hay también *extensión* entre las masas materiales que forman los cuerpos".[12] Por su parte, dice Ruiz, la idea de causa ha sido concebida gracias a las experiencias que demuestran que todo fenómeno tiene como antecedente otro, situación que ha llevado a formular la "ley de la causalidad" a partir "de una comparación rigurosa de todos los fenómenos sucesivos, bajo el punto de vista de su aparición y desaparición".[13]* Por último, Ruiz afirma que la idea de sustancia sólo es una abstracción; el pensamiento suprime las cualidades particulares de los objetos y abstrae sus generalidades para considerar sólo "las constantes [que] forman un todo",[14] es decir, aquello que se llama materia, y que no son más que la resistencia, la inercia, el peso y el poder mecánico.

En la segunda parte de su obra, la Lógica propiamente dicha, Ruiz reconoce tres formas de inferencia: 1) el *razonamiento inductivo-concreto* que se obtiene a partir de un hecho particular para comprender otro hecho particular, 2) el *razonamiento inductivo-abstracto* que se obtiene de uno o varios hechos para remitirlos a la "totalidad de los casos" y 3) el *razonamiento deductivo* que es la inferencia que va de "uno ó varios fenómenos, de lo conocido en la mayoría ó totalidad de ellos",[15] y a la que se le da el nombre de silogismo.[16]

La inducción, opina Ruiz, "forma parte del método [y] consiste en establecer una proposición de carácter general, fundándose en la verdad de hechos suministrados por la observación".[17] Mientras que la deducción, expresa el autor, "consiste esen-

[10] *Ibidem*, p. 24.
[11] *Idem.*
[12] *Idem.*
[13] *Ibidem*, p. 25.
[14] *Ibidem*, p. 26.
[15] *Ibidem*, p. 70.
[16] Puede parecer confusa esta definición del razonamiento deductivo otorgada por Ruiz, incluso equívoca. Pero es necesario aclarar que esta definición es la respuesta a una discusión que se había venido dando sobre el valor lógico del silogismo [problema que más adelante explicaremos]. Al respecto, Ruiz sigue la solución dada por Stuart Mill y quiere decir que el razonamiento deductivo es la generalización de una inferencia que va de lo particular a lo particular.
[17] *Ibidem*, p. 155.

cialmente en hacer ver, que un caso ó un pequeño grupo de casos, están comprendidos en una generalización previamente establecida".[18]

El silogismo, prototipo del pensamiento deductivo, dice Ruiz: "consiste en probar una proposición recurriendo á proposiciones de mayor alcance, es decir, en hacer ver que el fenómeno de que se trata está comprendido en fenómenos anteriormente admitidos [siendo] indispensable que todos los elementos del raciocinio estén expresos, y en tres proposiciones".[19]

Sin embargo, Ruiz explica que este tipo de razonamiento ha llevado a una discusión teórica. Unos dicen que por ser una petición de principio [*petitio principii*], es decir, por tener contenida la conclusión en las premisas, es un razonamiento inútil que debe desechare porque "al mismo tiempo de no ser un argumento concluyente para la prueba es una falacia".[20] Otros, sus defensores, creen que la excelencia del silogismo consiste justamente en tener contenida la conclusión en las premisas. La objeción expuesta por los impugnadores del silogismo no es del todo equívoca, afirma Ruiz, pues se dice: "todos los hombres son mortales. Comte es hombre; luego Comte es mortal, es obvio percibir el defecto señalado".[21] De este modo, es cierto que la conclusión está contenida en la premisa mayor. Sin embargo, esta argumentación, señala Ruiz, no es irrefutable "por fortuna, un eminente pensador, con dialéctica irresistible, ha zanjado todas las dificultades, y con una nueva teoría del silogismo le ha dado á esta parte del método el valor que le corresponde, señalándole con precisión y claridad sus usos y su utilidad".[22] ¿En qué consiste esa grandiosa argumentación a la que Ruiz alude? Ruiz explica lo siguiente. La premisa mayor refiere dos hechos fundamentales; uno, el que "abraza todos los casos observados" que sólo es un registro; y otros que es la generalización de la "totalidad de los casos semejantes, aún no observados". Esto desde luego es una inferencia. El problema consiste en referir a la premisa menor la inferencia cuando ya existe ésta en la premisa mayor, de ahí "esa aparente contradicción que tan hábilmente han calificado de *petitio principii* los adversarios del silogismo".[23] De este modo resulta que lo que parece ser una conclusión de lo general a lo particular es una inferencia de lo particular a lo particular. Pero a esto se agrega un problema. ¿No existe entonces el razonamiento deductivo en tanto que este procedimiento está basado en una "inducción concreta"? ¿Debe entonces comprenderse el silogismo dentro del razonamiento inductivo? Ruiz resuelve estos problemas reconociendo que hay una "distinción real" entre el pensamiento inductivo y el deductivo usando las siguientes palabras:

[18] *Ibidem*, p. 33.
[19] *Idem*.
[20] *Ibidem*, p. 88.
[21] *Ibidem*, p. 89.
[22] *Ibidem*, p. 90. Ruiz no dice a quién se refiere. No obstante, esta afirmación es una alusión a Stuart Mill. Porfirio Parra señaló esta idea como una aportación del filósofo inglés. Véase el capítulo correspondiente a la lógica de Parra en esta obra.
[23] *Idem*.

> La parte que trata del modo de establecer las proposiciones generales se denomina inducción, y la parte que enseña á interpretar estas proposiciones se llama deducción.[24]

Por otra parte, Ruiz considera que el desarrollo de las ciencias debe estar fundado "sólo en el progreso de las inducciones y el descubrimiento de eslabones entre ellas, para poder ir de unos fenómenos á otros por medio de la deducción".[25] En esto consiste para Ruiz, el verdadero adelanto de la ciencia. Mientras que las ciencias experimentales, como la química, son un signo de atraso.

En relación con el "orden de los fenómenos en el tiempo", a Ruiz le interesa destacar que unos son simultáneos, es decir, aparecen en el mismo momento; y otros, sucesivos, quiere decir esto, que sigue uno trás otro. A los primeros se le conoce como "uniformidades de coexistencia" y a los segundos, como "uniformidades simples o causales". Las "uniformidades de coexistencia" se dividen en dos: las que dependen de la causalidad y las que son independientes de élla, las "uniformidades simples" dependen de la ley de la causalidad.

Después de esto, Ruiz explica los "métodos de eliminación": de "concordancia", de "diferencia", "unido de concordancia y diferencia", de "residuo" y de "variaciones concomitantes". De ellos dice que en realidad no son métodos inductivos sino deductivos, pues se rigen por la ley de la causalidad y sólo son un auxiliar que tiene por objeto "eliminar" los fenómenos que aparecen en un suceso pero que no tienen relación alguna con éste. Constituyen "parte de la prueba [...] que es el objeto principal de la Lógica".[26]*

Sobre el "método de concordancia", afirma que "trata de determinar la unión causal de dos hechos agrupando cierto número de casos que siendo distintos entre sí, se parecen en la circunstancia de tener todos, el fenómeno por estudiar".[27]* El "método de diferencia" busca o determina "la dependencia causal [...] reuniendo dos casos, que se parezcan en todo, ménos en el fenómeno buscado, que esté presente en uno y no en otro".[28]* El "método unido de concordancia y diferencia" pretende subsanar los inconvenientes del método de concordancia con las ventajas del método de diferencia. Mientras que el "método de concordancia" emplea sólo la observación para eliminar "las circunstancias no unidas por causación al fenómeno", se corre el riesgo de no considerar variables que afecten o se produzcan junto con el fenómeno, pues éste método "sirve únicamente para atestiguar sucesión invariable"[29]* y no para probar la causación como lo hace el "método de diferencia", que identifica las

[24] *Ibidem*, pp. 91-92.
[25] *Ibidem*, p. 103.
[26] *Ibidem*, p. 189.
[27] *Ibidem*, pp. 190-191.
[28] *Ibidem*, pp. 192-193.
[29] *Ibidem*, pp. 193-194.

variables que producen el fenómeno o aparecen junto con éste eliminándolas una por una. El "método de residuos" pretende encontrar un sobrante en la separación de "la parte que nos es conocida por ser la consecuencia de una parte de los antecedentes, también conocida", tratando de unir lógicamente "lo restante del efecto á lo restante de la causa".[30]* Por último, con el "método de variaciones concomitantes" se pretende encontrar las variaciones graduales de un fenómeno que aparece en múltiples casos.[31]

Además de estos métodos, Ruiz considera importante mencionar la "eliminación por azar" que sirve para conocer el grado de probabilidad que puede tener la coincidencia de dos acontecimientos. Es decir, con esto se pretende saber si la aparición simultánea de dos fenómenos obedece a una relación causal o sólo es fortuita. Para este método es conveniente seguir cinco teoremas:

> 1o. *La probabilidad del encuentro de dos acontecimientos independientes es la mitad del producto de las probabilidades separadas.* [...] 2o. *La probabilidad total de uno ó de otro de dos acontecimientos que no pueden asociarse, es igual á la suma de las* probabilidades separadas. [...] 3o. *La probabilidad en favor de un hecho asegurado por testigos independientes, es igual al producto de los números que expresan el valor proporcional de cada testigo.* [...] 4o. *La probabilidad del testimonio que pasa de una persona á otra es igual al producto de las fracciones que expresan las probabilidades separadas.* [...] 5o. 'La probabilidad de que el efecto haya sido producido por tal ó cual de sus causas *es la probabilidad de la causa multiplicada por la probabilidad de que si esta causa existiera hubiera producido el efecto dado'*.[32]*

Por último, en el apéndice sobre la clasificación de las ciencias, Ruiz se encarga de clasificar las ciencias en dos tipos: abstractas y concretas; clasificación que responde a "un plan general de educación científica".[33] Las ciencias abstractas, explica Ruiz, "estudian las tendencias, se proponen determinar las leyes de todas las clases de fenómenos".[34] Las concretas, por su parte, se encargan de investigar "el resultado de varias tendencias efectuadas, y hacen la historia de los seres existentes".[35] Entre las ciencias abstractas agrupa, en el siguiente orden, a la matemática, la cosmografía, la física, la química, la biología, la psicología y la sociología.[36] En las ciencias con-

[30] *Ibidem*, pp. 196-197.
[31] *Ibidem*, p. 198.
[32] *Ibidem*, pp. 212-215.
[33] *Ibidem*, p. 227.
[34] *Ibidem*, p. 236.
[35] *Idem.*
[36] Podrá sorprender al lector que, dentro de las ciencias abstractas, Ruiz incluya a las ciencias experimentales. Esta clasificación responde a una visión de correspondencia entre las ciencias abstractas y las concretas.

cretas inscribe de la siguiente manera a la astronomía, la meteorología, la geografía, la historia natural, la antropología y la geología.[37]

Entre las ideas sobresalientes de Ruiz debemos considerar su concepción sobre el lenguaje. Ruiz dice que éste es "un poderoso instrumento del pensamiento, y en tal sentido es de uso continuo y de utilidad indiscutible".[38] Por ello es indispensable, afirma Ruiz, "que satisfaga con todo rigor" ciertas circunstancias. Primero, "que cada nombre general tenga significado fijo y claramente determinado".[39] Segundo, "poseer un nombre para designar cada uno de los fenómenos observados, inferidos ó que importe caracterizar".[40] Y tercero, todo lenguaje "bien hecho necesita indispensablemente exacta *terminología descriptiva*".[41] Sin embargo, frente a la primera condición que debe poseer todo lenguaje que aspire a ser "bien hecho", la significación, se presenta un problema: la variación histórica del significado de las palabras. Pues, señala Ruiz: "en efecto, puede con seguridad decirse que á causa del progreso, la connotación de las palabras, de mucho uso ó técnicas, varía constantemente".[42] Y esta "*evolución de las palabras*" aparece en diversas circunstancias: la primera, en la pérdida u "olvido gradual" de un aspecto de su connotación; la segunda, cuando se introducen accidentalmente "circunstancias" en la connotación de una palabra, que con el tiempo se integran o forman la connotación total del concepto; la tercera, cuando se extiende un nombre ya determinado a cierto grupo de objetos, a otros que han sido descubiertos pero que son semejantes a los primeros; y la cuarta, cuando se reduce el nombre a cierto número de cosas apenas descubiertas, situación que se conoce con el nombre de "especialización".

¿Cuál es el camino a seguir para salvar estos problemas del lenguaje? Ruiz considera que:

> El único camino que es necesario seguir, cuando se trata de fijar la connotación de un término de significación, por decirlo así, fluctuante es esto: respetar los sentidos más importantes sancionados por el uso, así como también respetar las asociaciones que el hábito haya creado, siempre que dichas asociaciones hayan venido á ser de cierto modo indisolubles. Así pues, siempre que se trate

Las primeras están consagradas a teorizar sobre su objeto de estudio, mientras que las segundas a explicar la "historia" de éste. Siguen a la matemática que corona a unas y a otras, la cosmografía con la astronomía, la física con la meteorología, la química con la geografía, la biología con la historia natural, la psicología con la antropología y la sociología con la geología.

[37] Al parecer, Ruiz sigue en esta división de las ciencias al filósofo inglés Spencer, aunque se separa en la subdivisión.

[38] *Ibidem*, p. 34.

[39] *Ibidem*, p. 189.

[40] *Ibidem*, p. 190.

[41] *Ibidem*, p. 191.

[42] *Ibidem*, p. 193.

de fijar la significación de un término vago, debe tenerse el mayor cuidado de no olvidar ó dejar escapar ni la más pequeña parte de la connotación, más o menos confusa, que poseía el término.

En efecto, *sin esto el lenguaje pierde una de sus más esenciales y más preciosas propiedades, la de ser el conservador de la experiencia adquirida, el guardian vivo de los pensamientos y de las observaciones de las edades anteriores, que pueden ser extrañas á las tendencias del tiempo presente.*[43]

Sin embargo, Ruiz señala una excepción. Dice que siempre que la ciencia realice adelantos en los cuales los significados de los términos no concuerdan ya con los nombres o palabras, éstos "deben transformarse completamente y en consecuencia, lejos de conservar la significación primitiva deben perderla completamente".[44] De esta tarea deben responsabilizarse los estudiosos de la lógica, ya que les favorece su conocimiento sobre la terminología científica y tecnológica. ¿A qué otro aspecto más puede referirse esto sino a las definiciones metafísicas que tenían los conceptos de tiempo, espacio, causa y sustancia?

Entre las influencias más importantes que afloran en el pensamiento de este autor es preciso destacar la presencia de las ideas del filósofo inglés Stuart Mill, principalmente en las nociones del silogismo y de los "métodos de eliminación". Asimismo, sigue las nociones psicológicas de Alexander Bain para la primera parte de su obra. Sin embargo, tanto Mill como Bain no aparecen nombrados de manera explícita, ¿a qué se debió esta omisión de los nombres? Justamente a que la *Lógica* de Ruiz se adoptó como un texto neutro entre los intereses positivistas y liberales.[45] Entre otras figuras, propias de la ciencia, Ruiz alude a Berthollet[46] cuando hace referencia a la teoría del isomorfismo y a Joule[47] al referirse a este científico por sus experimentos relacionados con la "ley de la conservación de la materia".

Debemos destacar también que es el único estudioso mexicano de la lógica que carece de originalidad, considerando que su obra sólo es un compendio donde repro-

[43] *Ibidem*, p. 196.

[44] *Ibidem*, p. 197.

[45] *Cfr.* Leopoldo Zea. *El positivismo en México*, pp. 381-382.

[46] Claude Louis, conde de Berthollet (1748-1822). Químico francés que inventó el procedimiento de blanquear por medio del cloro, varias clases de pólvora, la filtración del carbón. Junto con Lavoisier ideó la nueva nomenclatura química; se le considera como uno de los fundadores de la química moderna. Entre sus obras más importantes destacan: *Éléments de l'art de la teinture* (1791) y *Essai de statique chimique* (1803).

[47] James Prescott Joule (1818-1889). Físico inglés que investigó y profundizó sobre las relaciones entre los efectos eléctricos, mecánicos y químicos, y dedujo el principio de la termodinámica. Estudió la equivalencia mecánica del calor; enunció las leyes relativas a las corrientes eléctricas que llevan su nombre. Trabajó junto con lord Kelvin y juntos descubrieron el llamado efecto Joule-Thomson. Entre sus obras más importantes destacan: *On the Heat Evolved during the Electrolysis of Water* y *Scientific Papers* que fueron recopilados en dos volúmenes por la Physical Society of London (1885-1887).

duce, con un lenguaje no muy claro ni erudito, los principios expuestos por Bain y Mill. Es evidente su lejanía con la tradición lógica mexicana por ignorarla. Representa, en nuestra opinión, la posición más recalcitrante del positivismo en México. Aparentando ser neutra entre los intereses positivistas y los de sus opositores, la obra de Ruiz logró sustituir en 1882 la lógica de orientación krausista como la de Tiberghien que había destituído dos años antes las lógicas de Bain y Mill.[48]

Si es verdad que con esta obra lógica debe reconocerse el triunfo del positivismo en los programa de la Escuela Nacional Preparatoria,[49] no es del todo cierto que sus intereses por formar hombres prácticos y capaces de transformar el mundo sea una finalidad exclusiva de los textos de lógica escritos por positivistas mexicanos. Ésa fue también una inquietud evidente en la obra de Francisco Frejes y José Julián Tornel. El primero, con su obra el *Arte de pensar*, tuvo la intención de brindar algunos lineamientos que les permitiera descubrir a los connacionales sus aptitudes para constituirse, en la práctica, en hombres de provecho. El segundo, con sus *Elementos de lógica é ideología*, se esforzó en hacer un texto propio para cierto tipo de estudiantes: los alumnos del Nacional Colegio de Minería. Tanto Frejes como Tornel tuvieron el interés de aportar elementos que ayudaran a formar hombres prácticos. Además, ninguno de los dos privilegió el razonamiento deductivo sobre el conocimiento que brinda la experiencia o la inducción.[50] Esta lógica positivista parecerá original ante nuestros ojos, si no nos interesamos en hacer una revisión mínima de las obras de los estudiosos mexicanos de la lógica precedentes al positivismo.

Alberto Núñez M.

[48]Fueron muy ciertas las objeciones planteadas por José María Vigil (1829-1909) a la obra de Ruiz con respecto a su "neutralidad" ideológica. *Cfr.* Zea, *op. cit.*, pp. 382-386.

[49]*Cfr.* Zea, *op. cit.*, pp. 350-351.

[50]*Cfr.* Capítulos dedicados a estos autores en la presente obra.

MANUEL BRIOSO Y CANDIANI

En 1867 los liberales triunfan por fin sobre los conservadores; se restablece el gobierno liberal tras vencer a las tropas de Maximiliano en Querétaro y fusilar al Emperador de Habsburgo en el Cerro de la Campanas. Tras la victoria liberal, Juárez asume nuevamente el poder. En 1868 se funda la Escuela Nacional Preparatoria y, con ella, la filosofía positiva llega a México. Juárez se reelige en el año de 1870 pero muere en 1872, con su deceso aparece nuevamente el desorden. Se elige como presidente a Sebastián Lerdo de Tejada (1825-1889) para el periodo 1876-1880. El jurista José María Iglesias impugna la elección y niega su legitimidad por la ausencia del proceso electoral en varios distritos. Iglesias se autonombra presidente interino y emite un programa en el que manifiesta reducir significativamente las fuerza armadas. Mientras Lerdo huye, Díaz entra a la ciudad de México tras lograr la victoria en las cercanías de Huamantla y proclama el Plan de Tuxtepec. Este documento tenía como puntos centrales la no reelección del presidente y gobernadores de los estados, desconocimiento del gobierno lerdista y comicios para los supremos poderes de la Unión. Díaz ofrece el Poder Ejecutivo a José María Iglesias a cambio de que éste acepte los puntos expuestos en el Plan de Tuxtepec, Iglesias se niega a ello y rompe sus relaciones con Díaz. Frente a esto, Díaz se autonombra jefe del poder ejecutivo, otorga privilegios a la milicia sobre la sociedad civil. En 1877, asume provisionalmente la presidencia.

No obstante, ante las nuevas dificultades del país, Díaz reestablece las relaciones diplomáticas con los países. Sus principales intereses eran: 1) el orden y el restablecimiento de la paz; 2) aprovechar los recursos naturales del territorio nacional; 3) traer inmigrantes extranjeros y 4) atraer capitales del exterior.

En el primero periodo del porfiriato, la economía de autoconsumo cede a la economía mercantil. En el segundo periodo, Díaz favorece el crecimiento de las rutas ferroviarias y amplía la red telegráfica. De este modo, da libertad a los hombres de negocios, aún cuando entre los años de 1877 y 1888 estallen algunas huelgas obreras. La educación permanece circunscrita a la ciudad y a la clase media. En 1888 Díaz se reelige por tercera vez y lleva al partido y grupo de los "científicos" hacia la burocracia. En 1892, el grupo de los "científicos" realiza algunas críticas a la política de Díaz y a partir de este año y hasta 1903, la dictadura será la política de solución asumida por Díaz frente a los problemas nacionales. En 1893 se firma el acuerdo con Inglaterra sobre Belice. Tres años más tarde se someten y reprimen algunas etnias en Papantla, Sonora y Yucatán por el reclamo de tierras. En 1889 se engrandece la

producción minero-metalúrgica, y hasta 1904 la bonanza económica será exclusiva de las clases privilegiadas.

En 1903 las inconformidades se hacen patentes en un escrito firmado por Arriaga, Díez Soto y Gama y los hermanos Flores Magón. Estos últimos se refugian en los Estados Unidos.

Es durante esta época del porfiriato y pleno desarrollo del positivismo cuando tiene lugar la obra de Manuel Brioso y Candiani.

Manuel Brioso y Candiani nace en 1859 en el estado de Oaxaca y realiza sus primeros estudios en su estado natal en el Colegio Católico y, luego, en el Instituto de Ciencias y Artes. Se gradúa como abogado en el año de 1883. Hombre prolífico en escritos, periodista y ferviente defensor de las ideas juaristas. Fue director de *El Periódico Oficial* de Oaxaca y profesor de Lógica "por oposición, en el Instituto de Ciencias de Oajaca" [*sic*]. Fue también profesor de la Escuela Nacional Preparatoria y secretario de la Suprema Corte de Justicia. Su copiosa bibliografía obliga a considerarlo como un estudioso e intelectual mexicano merecedor de un importante lugar en la historia de México. El gobierno de Francia le otorgó la medalla de plata en la Exposición de París en el año de 1900 por su obra titulada *Nociones intuitivas de lógica en forma de explicaciones no para sabios sino para los estudiantes y las damas.*

Sus escritos manifiestan intereses diversos como la literatura, la jurisprudencia, la historia, la gramática y la lógica, éstas son las áreas en las que más destacó y él prefirió. Entre sus obras de carácter literario más conocidas destacan: *Desde la tierra del Olimpo*, *Mi regalo de Año Nuevo*, *Siempreviva*, *Antología de poetas Oaxaqueños*, *Album literario de Oajaca*, [*sic*] (1928). Entre las de interés histórico debemos considerar como importantes: *Historia de México, arreglada bajo un plan filosófico* enteramente nuevo y dispuesto en lecciones... (1889-1890),[1] *La evolución del*

[1]Esta obra mantiene, efectivamente, un interés por escribir la historia de México a la luz de una *teoría filosófica de la historia*, pero no es propiamente una obra de carácter filosófico. Es una historia de México en la que se dice apuntar a ciertos aspectos filosóficos, con la pretensión de evitar las "aglomeraciones más ó menos estériles de nombres propios y de fechas para recargar inútil y hasta desdeñosamente la memoria de los escolares [que son] inconducentes para un estudio propiamente científico de la historia patria" (p. 1; en la advertencia al lector). Sin embargo, el autor no aclara cuáles serán los principios filosóficos que lo guiarán para asentar su comprensión particular de la historia de México. Aun frente a este interés del autor, la obra resulta decepcionante sobre todo en lo que refiere la comprensión de la historia precortesiana en México. Dejamos al lector juzgar por sí mismo con la siguiente cita, en donde el autor de esa obra expresa su opinión sobre una de las deidades aztecas:

> La primera de todas era el terrible Huitzilopochtli, el Marte mexicano, bien que es una injusticia comparar al heróico dios de la guerra de la antigüedad con este monstruo sanguinario. (p. 24, lec. 3a.; tomo I)

Debemos advertir también al lector de la posibilidad de que esta obra no pertenezca a Manuel Briosos y Candiani. Esta sospecha se funda en dos aspectos. Primero, porque en la portada el nombre del autor aparece como Manuel C. Brioso. Segundo, porque la obra está dedicada a Porfirio Díaz durante la etapa de

pueblo oajaqueño desde la conquista hasta la consumación de la independencia, 1521 a 1821 (1939), *Ensayo de una historia científica acerca de Oajaca* (1939), *La evolución del pueblo oajaqueño, desde la Independencia hasta el Plan de Ayutla*; 1821 a 1855 (1941), *El ensayo de la historia científica de Oajaca* (1941). Entre sus obras filosóficas de mayor relevancia destacamos: *Las nuevas orientaciones para la constitución de la historia, Exposición compendiada, de la teoría de la historia de A. Xénopol, y comentarios* (1927), *Nociones intuitivas de lógica. Obra arreglada en forma de explicaciones no para sabios sino para los estudiantes y las damas* y los *Comentarios sobre el Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva, por el doctor Porfirio Parra, formados y publicados por el Licenciado Manuel Brioso y Candiani* (1904).[2]

Manuel Brioso y Candiani muere en 1945.

En este estudio sólo destacaremos sus obras filosóficas ya mencionadas. Iniciemos con su obra lógica.

El interés principal de Brioso y Candiani es hacer de esta obra un manual sencillo de los temas y nociones más importantes de la lógica. Pues, como su título lo indica, es una "obra arreglada en forma de explicaciones no para sabios". Su interés por mantener la claridad y sencillez de la obra se manifiesta en la presentación de este libro, en donde expresa que "para alcanzar provecho en los estudios científicos, es preciso comenzar en ellos por las nociones más sencillas".[3] En las *Nociones intuitivas de lógica* se concentran y conjuntan las nociones lógicas tradicionales como la estructura del silogismo, sus formas, las definiciones sobre el método inductivo y deductivo, las definiciones sobre lo que son los juicios, los raciocinios y las ideas; como también, aparecen las aportaciones extralógicas de los estudios mexicanos con respecto a la historia y la jurisprudencia.

Entre sus ideas más significativas debemos considerar, primero, su definición de la lógica; segundo, la recuperación del concepto de dialéctica en su más antigua significación; tercero, algunos criterios o reglas para la "percepción perfecta", y cuarto, sus aportaciones extralógicas.

Del primer aspecto debemos destacar que Brioso y Candiani, siguiendo a Balmes, entiende la lógica en sus dos significados. En primer lugar, la acepción tradicional

su decadencia política, cuando se sabe que Manuel Brioso y candiani se destacó por ser un defensor de las ideas juaristas. Al respecto cabe también considerar, su opinión sobre el gobierno de Díaz en su obra *Las nuevas orientaciones para la constitución de la historia*, publicada en 1926, en donde expresa lo siguiente: "Los oajaqueños de hoy, que han sufrido la dictadura porfiriana, primero, y de las convulsiones revolucionarias después, nos ofrecen otro ejemplo..." (p. 39, cap. V)

[2]La obra que nosotros hemos consultado es la tercera edición que data de 1927, aunque seguramente la primera edición fue escrita durante la última década del siglo XIX. De lo contrario no habría sido premiada por el gobierno francés en 1900.

[3]Brioso y Candiani. *Nociones intuitivas de lógica...*, en la presentación al lector, p. 3.

que entiende a la lógica como un arte; y en segundo, la de los modernos, quienes entendieron a la lógica como una ciencia.[4] Brioso y Candiani conjunta ambas definiciones y entiende a la lógica como un "arte científico". Según esta definición, Brioso y Candiani sostiene que:

> ...La lógica es un arte, puesto que nos da reglas, y que no carece de carácter de ciencia, toda vez que funda estas reglas en las leyes intelectuales, comprobadas por la sicología. Puede ser definida la lógica: el arte científico, que estudiando las leyes del entendimiento, en relación con la verdad, dirige al primero, para la investigación y demostración de la segunda, en la inferencia.[5]

Brioso y Candiani recupera el concepto de dialéctica en su antigua significación, es decir, haciendo de ésta una herramienta de utilidad para el conocimiento. Dice que la dialéctica es el "arte de llevar las discusiones en orden y con enlace de las pruebas" y considera a ésta "la forma más general del método deductivo".[6]

Por otra parte, Brioso y Candiani expone las "reglas para la percepción perfecta". Entre las reglas más importantes destacamos cuatro. En la regla sexta precisa que "debe evitarse con sumo cuidado la precipitación para percibir"; en la séptima expresa que el acto de percepción debe estar desligado de toda posible influencia; en la octava subraya la conveniencia de "mirar las cosas en diferentes tiempos y en diversas disposiciones de ánimo, para asegurarnos de que hemos visto bien" y, en la novena considera que toda percepción referida a objetos debe someterse a la experiencia.[7]

---

[4]Recordemos que la concepción lógica moderna inicia con la propuesta del filósofo francés Destutt de Tracy, quien enfatizó la necesidad de concebir a la lógica como una ciencia y no como un arte. Al respecto, consideremos la siguiente afirmación del francés:

> Según la opinión común, la Lógica es el arte de razonar, Tal como yo la concibo, no es así; es, me parece, o debe ser una ciencia puramente especulativa, [...] Así, esta lógica es radicalmente mala como arte. Así, aun cuando fuera buena como arte, no es lo que debería ser: la ciencia de la verdad y de la certeza. (Destutt de Tracy; *Éléments d'Idéologie*; pp. 1, 2 y 13).

[5]Brioso y Candiani, *op. cit*, p. 160.

[6]*Ibidem*, p. 122. Su concepción de la dialéctica está fundada, principalmente, en la concepción aristotélica que considera los silogismos llamados dialécticos como aquellos que "se oponen al silogismo demostrativo, o rigurosamente científico, que concluye en materia necesaria".

[7]*Ibidem*, pp. 26-28. No es un error de los estudiosos mexicanos identificar como sinónimos los conceptos de experiencia y experimentación. Es propio de la época hacer esa identificación entre los dos términos. En México como en Europa los vocablos eran empleados indistintamente. Un pensador francés del siglo XIX, Claude Bernard (1813-1878), quien realizó significativas aportaciones a la metodología científica identificaba ocasionalmente con el mismo significado experiencia y experimentación. Esto sucedía en Europa aun cuando Francis Bacon (1561-1626) estableció la diferencia entre un concepto y otro desde el siglo XVII, entendiendo el acto de experimentar como *experientia literata*. (*Cfr*: Abbagnano. *Diccionario de filosofía)*.

Una de las aportaciones extralógicas de Brioso y Candiani fue su concepción metodológica con respecto a la psicología. El pensador oaxaqueño consideró a ésta como una ciencia que recurre al método inductivo, en tanto que funda sus investigaciones en la observación interna; porque esta observación "penetra más allá del fenómeno".[8] El objeto de estudio asignado por él a la psicología es el espíritu. Siguiendo esta concepción propia, Brioso y Candiani respondió a las objeciones que desacreditaban a la psicología como una ciencia. Recordemos que la segunda mitad del siglo XIX, y los primeros años del XX, estuvieron marcados por el positivismo, circunstancia que llevó a la polémica sobre el estatus científico de diversos saberes. Una de las polémicas más importantes de esos años fue aquella donde se cuestionó el carácter científico de la psicología.[9] Brioso y Candiani respondió a esa polémica afirmando que, "las objeciones contra el carácter científico de la Psicología, se desvanecen, considerando: que se han podido fijar algunas uniformidades en el orden psíquico; que, lo que cada uno observa en sí, se puede comprobar por observación en los demás.[10]

Sus consideraciones sobre la historia se basan en la postulación de que existe un carácter interdisciplinario entre historia, sociología, estadística, cronología y geografía. Brioso y Candiani expresa que, en estas disciplinas, "el hombre de ciencia no procede arbitrariamente: sigue un orden y, casi pudiéramos decir, un método, para la comprobación de los hechos".[11]Pero aclara que en este modo de proceder inductivamente de la historia, "no se establecen generalizaciones", sino que es una inferencia inductiva *sui géneris*, porque "de la comprobación de un hecho, se pasa a la afirmación del otro"[12]

Entre los pensadores que ejercieron mayor influencia en Manuel Brioso y Candiani, fueron, principalmente, Francisco Frejes, J. J. Tornel y Jaime Balmes, de éste último, reconoce el estudioso oaxaqueño: "hemos tomado para estas explicaciones, algunas enseñanzas del sabio filósofo español Balmes, copiándolas, textuales unas

[8]*Ibidem*, p. 128.

[9]La polémica más importante al respecto, durante el positivismo, fue la que mantuvieron Porfirio Parra y José María Vigil. Aunque no será infructuoso que recordemos algunos de los antecedentes del interés de los estudiosos mexicanos por la psicología. En 1849, Teodosio Lares publicó sus *Elementos de Sicología*, obra que se empleó como libro de texto en el Instituto Literario de Zacatecas. Esto demuestra el interés, que desde entonces, existió por esta materia de estudio. (*Cfr.* el estudio dedicado a Lares en esta misma obra). En 1881 Plotino Rhodakanaty solicitó a Ezequiel Montes la apertura de una cátedra de psicología. Esta petición no tuvo éxito. Fue hasta la última década del siglo XIX, cuando Joaquín Baranda solicitó nuevamente un cambio al plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria vigente, casi en su integridad, desde 1868. De este cambio de encargaría Ezequiel Adeodato Chávez "quien centró sus propuestas en la enseñanza de idiomas, la moral y la psicología". (*Cfr.* Sergio López Ramos: "¿Por qué enseñar psicología en México en 1895?" en *Entre la fantasía, la historia y la psicología*, p. 23.).

10*Ibidem*, p. 130.

[11]*Ibidem*, p. 133.

[12]*Ibidem*, p. 134.

veces, y modificándolas o variando los ejemplo, otras".[13]También evidencia su simpatía por Descartes, Pascal y Paul Janet.[14]

Con Balmes mantiene relación primero, en la doble concepción de la lógica, es decir, al comprenderla como un "arte científico", (aunque habría de considerar la posibilidad de que Brioso y Candiani sintetizara las posiciones de Frejes y Tornel) y segundo, en las reglas de la "percepción perfecta" que las sigue sin ningún cambio, estos aspectos figuran entre los más importantes y evidentes. Es necesario señalar la importancia de una investigación futura para esclarecer las posibles influencias o relaciones de Balmes con los estudiosos mexicanos del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, ya que en su obra *Filosofía elemental*, el filósofo español expone la noción de "sentido íntimo". Principalmente nos referimos a los mexicanos que lo precedieron en esta noción como Guevara y Basoazábal y Frejes y Tornel.

A los filósofos franceses los sigue en distintas nociones. A Descartes lo sigue en las "Reglas del Método", a Pascal en las "Reglas del Método Geométrico" y a P. Janet en sus reflexiones sobre la inducción. Siguiendo a Janet, Manuel Brioso y Candiani considera que existe la posibilidad de errar en la generalización, al desconocer una experiencia que contradiga la ley inducida por el científico. "A ese modo de razonar –dice Brioso y Candiani–, en que se establece una ley de la naturaleza, sin tener en cuenta todos los casos, y, especialmente, los adversos, se lo llama sofisma de *enumeración imperfecta*".[15]

Consideramos que entre los pensadores mexicanos que ejercieron mayor influencia en la obra de Manuel Brioso y Candiani fueron Francisco Frejes y J. J. Tornel. En nuestra opinión, Brioso y Candiani fue un seguidor más de algunas de las nociones propuestas por la tradición mexicana con respecto a la lógica en dos significativos aspectos. El primero, como el continuador de algunos planteamientos expuestos por Frejes y Tornel, como por ejemplo, la noción del "sentido íntimo", "las experiencias constantes y uniformes", su interés por la importancia del lenguaje, las ciencias exactas, la historia y la jurisprudencia y, por último, la presentación de sugerencias metodológicas en forma de reglas, materias en las que los mexicanos de la primera mitad del siglo XIX brindaron algunas aportaciones en el terrero de la lógica. El segundo, en relación con esta misma tradición: el reconocimiento de nuevas áreas de estudio como la psicología, la pedagogía y la sociología.

[13]*Ibidem*, p. 98.

[14]Paul Janet (1823-1899). Filósofo francés que propagó las doctrinas eclesiásticas y espiritualistas de su maestro Víctor Cousin en contra del materialismo y el positivismo, siendo un importante promotor de la psicología espiritualista. Defendió el derantismo y el liberalismo en asuntos de carácter político. Entre sus obras más destacadas: *Les causes finales* (1874), *La philosophie de Lammenais* (1890) y *Principes de métaphysique el psychologie* (1897). (*Cfr.* Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 1783, vol. II).

[15]*Ibidem*, p. 32. Janet aparece en el discurso de los mexicanos por el año de 1880 entre la polémica de Hilario Gabilondo y Jorge Hammeken. *Cfr.* Zea, *El positivismo en México*, pp. 322-323.

Su obra lógica empieza a perfilar ya una estructura más formal en cuanto a su carácter pedagógico-metodológico, es decir, se perfila ya en un sentido didáctico.[16]

Su vinculación con los estudiosos lógicos mexicanos se observa, principalmente, cuando expone la noción del "sentido íntimo". Recordamos al lector, que Francisco Frejes mencionó esta noción en su obra, y que J. J. Tornel, siguiendo a Andrés de Guevara y Basoazábal, explicitó el significado, estrictamente, metafísico y gnoseológico durante la primera mitad del siglo XIX: Brioso y Candiani recupera esta noción, enfatizando más en su aspecto gnoseológico, como de alguna manera, lo hace también Balmes. Afirma Manuel Brioso y Candiani al respecto:

> Cuando pensamos, hay en nuestro interior un conocimiento directo y clarísimo de que pensamos; si queremos, si nos resolvemos a hacer algo, tenemos la idea precisa de que queremos, si sentimos un pesar o una alegría, nadie puede hacernos creer que no sentimos tal pesar o tal alegría. A ese aviador continuo de lo que pasa en nuestro interior, se le da el nombre de *conciencia, sentido íntimo o sentido interno*"[17]

También mantiene conexión con la tradición mexicana en el afán de brindar "reglas para el empleo de los sentidos". Principalmente mantiene una estrecha vinculación con Tornel en la noción de que los sentidos deben estar sanos y que éstos deben auxiliarse unos a los otros. Con Frejes coincide en que los sentidos deben emplearse "sin preocupaciones ni prevenciones".[18]

---

[16]No debemos olvidar, que en Frejes y en Tornel, existió un sincero afán por ser claros y preciso para los estudiantes o los no conocedores de la materia. Ellos no hablaron de pedagogía, pero sí debemos reconocer, su preocupación pedagógica y metodológica en la enseñanza.

[17]*Ibidem*, p. 6, en la Introducción. Ahí mismo, Brioso y Candiani considera que:

> Es tan valioso para la verdad ese sentido interno, que las mismas impresiones de los sentidos corporales no estarían en nuestro espíritu, si no tuviésemos conciencia de la impresión del color, de la forma, del sonido, del sabor, del olor, de la aspereza o la lisura y de la resistencia de los cuerpos.
>
> No debe confundirse la conciencia como sentido íntimo, con la *conciencia moral o sentido moral*, que sirve para distinguir las acciones buenas de las malas.
>
> Para Brioso y Candiani, la diferencia entre conciencia moral y sentido íntimo, radica en que el sentido íntimo es un sentido de percepción interno que funciona como un criterio de certidumbre para el conocimiento. Mientras que la conciencia moral sólo es la facultad que sirve "para distinguir las acciones buenas de las malas". *Idem*.

[18]*Ibidem*, pp. 23-25. Es necesario enfatizar la vinculación que mantiene esta tradición mexicana con el empirismo. Sin embargo, también es necesario aclarar que mientras Frejes y Tornel se preocuparon por conciliar ciencia y religión, Manuel Brioso y Candiani asumió una posición *no-dogmática*, es decir, no se sujetó a posiciones extremas. Ya fuera la escuela del positivismo, el liberalismo católico de Balmes o la psicología espiritualista de Janet, Brioso y Candiani recobró de todas estas corrientes los aspectos más significativos para su momento. Si bien Brioso y Candiani ya no se preocupó por conciliar el positivismo con su creencia religiosa, no quiere decir esto, que el pensador oaxaqueño haya negado sus creencias religiosas

La vinculación de Brioso y Candiani con la tradición mexicana desde la lógica reaparece nuevamente cuando se refiere a las "reglas para la inducción en la vida práctica". En ellas expresa, en forma un poco distinta, el criterio de certidumbre que Frejes y Tornel habían adoptado. Recordemos que para Frejes y Tornel los "hechos constantes y uniformes" percibidos por los sentidos garantizan su existencia. El entendimiento no puede dudar de ellos. En cambio, para Brioso y Candiani estos hechos deben ser "constantes y dilatados".

Además mantiene relación con algunos representantes del positivismo como, por ejemplo, el mexicano Porfirio Parra y el filósofo inglés Stuart Mill. A ellos acude para explicitar algunos aspectos lógicos. De Porfirio Parra retoma la idea de que "no se pueden hacer inducciones correctas, sin haber hecho antes buenas generalizaciones".[19]

A Stuart Mill lo menciona sólo para aclarar su definición de paralogismo, diciendo que el filósofo inglés denomina a esto "*sofismas de simple inspección*".[20]

Precisemos ahora su interés filosófico con respecto a la historia. Brioso y Candiani manifiesta, al igual que los otros estudiosos mexicanos, un interés particular por la historia. Su influencia más importante al respecto fue el rumano A. D. Xénopol. Con quien coincide en algunas ideas, pero también, disiente y critica en otras. En la obra *Las nuevas orientaciones para la constitución de la historia. Exposición compendiada, de la teoría de la historia de A. d. Xénopol*, Manuel Brioso y Candiani expone y comenta "los pensamientos capitales"[21] del pensador rumano, con la intención de "juzgarla [y] adelantar a los que se dedican a escribir sobre sucesos históricos".[22] La obra de Xénopol, dice quien la comenta, se caracteriza por introducir algunos planteamientos novedosos en el estudio y comprensión de la historia.

---

o asumiera el ateísmo. Su silencio frente a sus creencias, muestra más bien una actitud de madurez en la que se reconoce que ciencia y creencia religiosa no se excluyen. Y aunque Brioso y Candiani no expresa opinión sobre sus creencias debemos considerar que su interés por incluir en su lógica el pensamiento de Balmes dice mucho de su posición religiosa.

[19] *Ibid*, p, 112. La obra de Parra, a la que Brioso y Candiani se refiere, se titula *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, obra que exponemos en este apartado dedicado al Discurso lógico-epistémico. Cabe enfatizar que Manuel Brioso y Candiani comentaría la obra de Porfirio Parra, primero, en una serie de artículos publicados en *El Diario del Hogar*, con el nombre de "Comentarios a la obra de Porfirio Parra Nuevo sistema de Lógica Inductiva y Deductiva", y tiempo después, reuniría estos comentarios en la obra titulada: *Comentarios sobre el Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva, por el Dr. Porfirio Parra, formados y publicados por el Lic. Manuel Brioso y Candiani* (1909), donde el autor haría elogios y críticas a Porfirio Parra.

[20] *Ibidem*, p. 32.

[21] La obra del rumano D. A. Xénopol se titula *Teoría de la historia*. Brioso y Candiani se basa en la traducción española de esta obra realizada en el año de 1911 por el español Domingo Vaca.

[22] *Ibidem*, p. 5, cap. 1.

ZUV-90

NOCIONES INTUITIVAS
DE
LOGICA.

Obra arreglada en forma de explicaciones,
no para sabios,
sino para los estudiantes y para las damas.

Por el Licenciado

Manuel Brioso y Candiani,

Profesor del Ramo, por Oposición,
en el Instituto de Ciencias de Oajaca.

Tercera edición, corregida, de modo que las explicaciones resulten más claras que las de las ediciones anteriores.

Contiene un descubrimiento para hacer deducciones correctas.

Tipografía Politécnica,
1a. M. Mateos. 16, San Pedro, D. F.

Expliquemos brevemente las ideas más importantes de Xénopol. Para el rumano los hechos se dividen en dos, los de repetición y los de sucesión. Los primeros son estudiados por las ciencias teóricas [puras] y los segundos por las ciencias históricas. Xénopol entiende la sucesión como "una verificación de fenómenos que naturalmente se enlazan con el tiempo".[23] En este sentido, el rumano da una nueva significación al concepto de causa entendiéndolo como fuerza o energía que "obra dentro de determinadas condiciones que pueden variar, y, por tanto, dar origen a efectos distintos".[24] Esto lo lleva a vincular el fenómeno de causa-efecto con la teoría de la evolución para afirmar que la historia se conforma en "series de la evolución humana". Xénopol da preferencia al aspecto político para explicar el desarrollo de los hechos históricos, pues según él, a partir de la política se desarrollan todos los demás aspectos de la vida humana, como la economía, la religión, las ciencias y las artes.

Consideremos una de las expresiones críticas de Manuel Brioso y Candiani al filósofo rumano, crítica aportadora y enriquecedora para su comprensión particular sobre la historia. Veamos al respecto su desacuerdo con Xénopol al eliminar éste un principio aristotélico de carácter gnoseológico. Sobre esto expresa el estudioso oaxaqueño:

> No estoy conforme con que Xénopol pretenda eliminar el principio de Aristóteles, de que *no hay ciencia más que de lo general*, y no lo estoy: 1o.- porque la crítica histórica, base de la fijación de los hechos de sucesión, procede inductivamente, cuando establece los principios de interpretación de las tradiciones, los monumentos y los escritos, y, procediendo inductivamente, contiene principios generales; 2o.- porque, para que la historia nos guíe a fin de decir cuál, entre las causas que se señalan para un hecho, es la verdadera, necesita también la inducción, y por tanto, lo general; 3o.- porque en la historia, según nos lo enseña el mismo Xénopol, si no pueden predecirse los hechos futuros, sí se alcanza el conocimiento de las tendencias y de la marcha que seguirán los sucesos, lo cual implica ya un conocimiento, aunque vago, de lo general; 4o.- porque como el propio autor lo hace notar en el capítulo III, los hechos que mejor se conocen en la historia, son los más generales; y 5o.- porque para Xénopol, el carácter científico de la historia está en la prueba. Los conocimientos empíricos –dice- se distinguen de los científicos, precisamente porque éstos tienen prueba. Ahora bien: no es posible la prueba, sin fundarse en principios generales.

[23]Brioso y Candiani, *Las nuevas orientaciones para la constitución de la historia. Exposición compendiada, de la teoría de la historia de A. D. Xénopol*, p. 108.
[24]*Idem.*

> Xénopol, sin reflexionar, dejó que se escapara de su pluma su intención de suprimir un principio que yo creo indestructible. Esa supresión no se compadece con las aseveraciones en el libro formuladas y que acabo de apuntar.[1]

Pero, ¿cuál es la concepción de Brioso y Candiani sobre la historia y a qué intereses responde? Por una parte, Brioso y Candiani nuestra la necesidad de oponerse al positivismo de la época que concebía como inferiores a las razas indígenas. Manuel Brioso y Candiani expresa al respecto que los "pueblos suramericanos no son de raza inferior, aun en el supuesto de que en ellos predomine el elemento étnico americano, es decir, el de la raza cobriza".[2] Por otra parte, Brioso y Candiani precisa que no debe dudarse del carácter científico de la historia. La historia, como toda ciencia, se funda en un método propio: "la crítica histórica", que procede *inductivamente* de una manera *sui generis,* sabiendo llegar a principios generales por medio de la interpretación de los testimonios históricos como las tradiciones, los monumentos, los escritos y los testimonios orales. La crítica histórica, ciertamente, es incapaz de predecir hechos futuros, pero alcanza un conocimiento de las tendencias en las que pueden desembocar los hechos.

Por otra parte, considera el pensador oaxaqueño, que el historiador debe considerar tres cuestiones metodológicas en su tarea profesional. En primer lugar el historiador debe exponer lo que la realidad enseña y no las ideas, principios, intereses y pasiones de éste, en segundo, considerar la idea de libertad humana como "base de la responsabilidad";[3] en tercero, que el historiador no debe juzgar a los protagonistas de los hechos modificando o alterando su veracidad, pues "no siempre es incontrastable la influencia del medio y de la raza y, por último, que la voluntad humana significa un factor para el progreso o la retrogradación de los pueblos".[4] El historiador debe exponer los hechos como sucedieron y no como él quiera que aparezcan. Pero esto no lo limita a condenar o ensalzar los hombres de acuerdo con sus conductas, siempre y cuando éstas sean expuestas con la verdad. Limitarse a la primera tarea sin considerar la segunda, sería como hacerse cómplice de las tiranías o dejar de colaborar al progreso moral de la humanidad omitiendo las conductas ejemplares de los hombres que han hecho historia. "Porque muchos perversos, afirma Brioso y Candiani, apoyándose en ella, en el determinismo histórico, reclamarían la irresponsabilidad, y no reconocerían freno, y, por otra parte, habría que borrar todas las páginas de gloria, de que se enorgullecen los pueblos, y arrojar al cesto los panegíricos que alientan a los salvadores sociales";[5] y cuarto, dar la mayor importancia a

[1] *Ibidem*, pp. 85-86, cap III "que debió ser el XII" dice Brioso y Candiani.
[2] *Ibidem*, p. 109.
[3] *Ibidem*, p. 25, cap. III.
[4] *Idem.*
[5] *Idem.*

las tradiciones porque "de éstas también nos viene el conocimiento de los hechos pasados, y hasta sirve para explicar otros hechos".[6]

Hasta aquí las ideas más relevantes del pensador oaxaqueño Manuel Brioso y Candiani, quien, en nuestra opinión, merece un lugar dentro de la historia de las ideas mexicanas por su prolífica producción y su original concepción sobre la historia.

Alberto Núñez M.

[6] *Ibidem*, p. 76, cap. XIII.

APUNTES DE LÓGICA, COSMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA (ANÓNIMO)

En 1880 se publican estos *Apuntes de lógica, cosmología y psicología*, divididos en tres secciones. De ellas las dos primeras (apuntes de lógica y cosmología) fueron escritas por un profesor del Seminario Conciliar quien firmó la obra como "un profesor del mismo colegio".[1] La tercera parte: los "apuntes de psicología" fueron escritos (como el autor mismo declara en su prólogo) por el presbítero Pablo Sandoval y retomados íntegramente para ser publicados junto con los dos tratados anteriores.

Siguiendo la tradición mexicana instaurada desde finales del siglo XVIII y todo el XIX, los apuntes que el autor presenta son destinados a la enseñanza; esto es, no son escritos como tratados filosóficos especializados, sino principalmente como textos de iniciación a los estudios lógicos. Para nuestro autor, la lógica es "la ciencia del raciocinio encaminada a la fácil y segura adquisición de la verdad en general".[2] Esta concepción lo coloca en la tradición mexicana que piensa en la lógica como una ciencia,[3] la cual entre todas las ciencias es "la primera que debe estudiarse, puesto que dicta las leyes generales á que debe ajustarse la mente humana en adquisición de la ciencia, y nos dispone convenientemente para discernir entre lo verdadero y lo falso".[4] La lógica es así, como en Aristóteles, una propedéutica del conocimiento, útil para ordenar los pensamientos y posibilitar un conocimiento verdadero de la ciencia. Los *Apuntes de lógica, cosmología y psicología* se publicaron cuando ya se encontraba consolidado el positivismo en México, aunque el autor no sigue dicha corriente, sino la escolástica.

El autor divide la lógica en natural y artificial "lógica natural es aquella disposición que todo hombre *como ser racional*, tiene por su naturaleza y en virtud de la cual es apto para conocer algunos principios y deducir algunas conclusiones sin necesidad de magisterio alguno. Lógica artificial es aquella mediante la cual, reflexionando el hombre sobre sus conocimientos, procura reducirlos a sus principios propios, conocer sus leyes y fijar las máximas generales que deben guiar á su mente á la adquisición de la ciencia".[5]

[1] La obra se titula *Apuntes de lógica, cosmología y psicología para los alumnos del Seminario Conciliar*. Por un profesor del mismo Colegio, México, Imprenta Católica, 1880.

[2] *Ibidem*, p. 4.

[3] Recordemos que en la etapa postindependentista la lógica todavía era considerada como "arte de Pensar". Ver el artículo sobre Francisco Frejes en este mismo Discurso.

[4] Anónimo, *op. cit.*, p. 7.

[5] *Ibidem*, p. 4.

La preocupación fundamental de la lógica, dice el autor, es el *raciocinio* del cual debemos conocer *su ser, su fin y los medios adecuados para obtenerlo*. Su "ser" son los elementos que lo componen y son estudiados por la lógica pura o formal; su "fin" es la verdad de la cual se encarga la lógica material y por último, los "medios adecuados para obtenerlo" es, específicamente, la vía para obtener su fin, es decir, el método para llegar a la verdad.

El estudio de los elementos que componen el raciocinio es un estudio clásico que analiza el nacimiento de las ideas como conceptos, la vinculación entre ellas para formar el juicio y la relación entre estos juicios para formar el raciocinio, de esta manera, el autor nos indica: "tres actos del entendimiento preceden á la formación del juicio, á saber: 1° el acto de concebir las ideas, 2° el de compararlas entre sí, 3° el de ver su conveniencia o discrepancia, 4° el de afirmar la existencia o dependencia, en lo cual consiste el juicio".[6]

El acto de concebir las ideas se da por simple aprensión [*sic*], éste "es un acto del entendimiento por medio del cual percibimos algún objeto"; es aprensión [*sic*] porque en dicho acto, el entendimiento se apodera "del objeto inteligible, reproduciéndolo inmediatamente en el espíritu"; es simple porque no se afirma ni se niega nada de esa "reproducción ideal",[7] pues, cuando se afirma o se niega algo de ese objeto producido entonces se está haciendo ya un juicio que formará el raciocinio al compararse dicho juicio con otro, pues "el raciocinio es una operación del entendimiento por la cual establecida la comparación de dos ideas con una tercera, afirmamos la conveniencia o disconveniencia que tienen entre sí".[8] Después de explicar lo que es un raciocinio, el autor analiza el silogismo, sus figuras y modos, el entimema, epiquerema, etc.[9]

En cuanto al "fin del raciocinio", es decir: la *verdad*, el autor indica que ésta se encuentra ya desde la simple aprensión [*sic*], pues la verdad es la relación de conformidad entre la percepción y la cosa percibida, "para que el entendimiento perciba la verdad lógica, tiene que poner un acto reflejo, tiene que volver sobre el acto de la simple aprensión para considerarlo; lo examina, compara la percepción de la imagen con la imagen misma, es decir, su conocimiento con la cosa conocida, descubre que hay conformidad entre ambos casos y dice 'realmente he percibido la imagen tal cual ella es y mi conocimiento esta conforme con la realidad de la cosa'. He aquí el juicio que expresa la conformidad del conocimiento con la cosa conocida ó en otros términos, que expresa la *verdad lógica*".[10] Es importante señalar que, aunque

[6] *Ibidem*, p. 13.

[7] *Ibidem*, *cfr.*, p. 9.

[8] *Ibidem*, p. 14.

[9] Temas que los alumnos de la materia de Lógica continúan estudiando hasta la fecha, lo cual nos deja ver la estrecha relación que existe entre los programas de lógica a nivel medio-superior de principio de siglo con los actuales.

[10] Anónimo, *Ibidem*, p. 124.

la verdad es conocida por la simple aprensión, por lo cual es percibida ya desde ella, aunque de una manera imperfecta, solamente es perfecta, cuando se conoce a través del entendimiento. El cual, según el autor, posibilita en el individuo un modo perfecto de existencia de la verdad. La falsedad "no puede estar nunca en la simple aprensión",[11] sino que necesariamente debe darse en el entendimiento, por lo tanto, se encuentra en el juicio.

La *metodología* "es la parte de la lógica que trata de la manera de proceder rectamente en la investigación y enunciación de la verdad, objeto de la ciencia".[12] En la ciencia, la manera recta de proceder es seguir a la naturaleza cuyas leyes han salido del creador y cuyo orden es inmutable. Entonces el método no tiene más quehacer que guiar a la mente por el orden mismo de la naturaleza, por consiguiente, el "Método es la dirección dada a nuestras facultades cognoscitivas conforma *á la naturaleza de ellas*, y encaminada a obtener fácil y seguramente la ciencia".[13]

Existen dos leyes principales del método:

> 1) "Debe siempre partirse de lo más conocido a lo menos conocido"[14] o lo desconocido, porque la mente sólo podrá pasar de una verdad a otra cuando la primera le resulte más conocida que la segunda.
>
> 2) "El método exige que se proceda con orden"[15] pues es necesario recorrer los pasos intermedios que exige la naturaleza del objeto de conocimiento.

Las dos leyes anteriores nos conducirán hacia un buen método, el cual se divide en analítico y sintético: el analítico es el "método de la invención" porque se utiliza cuando se conoce el sujeto y se desconoce el predicado; el sintético es el de la "enseñanza" pues en él no se inventa nada porque el sujeto y el predicado ya son conocidos.[16]

Los *Apuntes de cosmología* ofrecen más aportaciones y por esto, resultan más interesantes para nuestro estudio, pues, en ellos el autor hace una crítica al idealismo principalmente alemán, desde el punto de vista escolástico.

Para él la cosmología no es la ciencia del universo en general,[17] es un estudio sobre el mundo visible, esto es, sobre el mundo corpóreo, donde el mundo, en su

[11] *Ibidem*, pp. 125-126.

[12] *Ibidem*, pp. 71-72.

[13] *Idem*.

[14] *Ibidem*, p. 74.

[15] *Idem*, en tanto que el analítico descompone el todo en sus partes para analizarlo, es posible inferir el predicado del sujeto, mientras que el sintético al reunir las partes del todo, solo puede servir para la enseñanza porque no dice nada nuevo.

[16] *Ibidem, cfr.*, p. 75.

[17] Recordemos que Wolf definió a la Cosmología como "la ciencia del mundo o del universo en general, en cuanto es un ente compuesto y modificable".

generalidad, son las cosas creadas y el "mundo corpóreo es la universidad de cosas existentes que pueden ser objetos de los sentidos".[18]

El tratado de cosmología se divide principalmente en dos apartados: 1) el mundo visible y 2) las cosas que lo forman (al mundo visible o corpóreo). El primero tiene por objeto el análisis de la existencia del mundo corpóreo y de su origen; el segundo, las clases de entes que forman dicho mundo.

El autor no duda de la existencia del mundo corpóreo, ya que, por basarse en el *testimonio de los hombres*, en la propia conciencia y en la naturaleza misma, el hombre no puede negar la existencia de los cuerpos que lo rodean y debe aceptarla como una verdad evidente. Además se debe convenir en que los cuerpos no son meras ficciones, porque los cuerpos no son lo mismo que las sensaciones; el individuo es el que siente y lo que provoca la sensación, necesariamente, es distinto a él, pues *los cuerpos* tienen una relación directa con el órgano material del individuo, mediante el cual éstos afectan a la facultad orgánica para causar las sensaciones.[19]

Aunque la existencia de los cuerpos sea una verdad evidente, resulta preciso demostrarla (como se hizo ahora), "ya que tiene adversarios, preciso es rebatirlos".[20] Estos adversarios a los que se refiere el autor son los idealistas:

> los que niegan la existencia de los cuerpos se llaman *idealistas*, y sostienen que los cuerpos no son algo real, sino puras apariencias, meras ideas y representaciones del sujeto que piensa. Este idealismo llamado *vulgar*, fue defendido por los antiguos escépticos y resucitado por Berkeley, Hume y después Kant y sus discípulos proclamaron el idealismo trascendental, que niega la realidad hasta el sujeto mismo que piensa. Este sistema no es otra cosa que un escepticismo absoluto y universal.[21]

Por ello el autor cree que el idealismo es un absurdo.

Ante la pregunta: ¿De qué modo Dios ha hecho el mundo? El autor afirma que existen dos respuestas: la de los panteístas y la de la filosofía cristiana. Aunque, previamente al análisis de éstas, es necesario saber cuál es el origen del mundo, preocupación de la cual se desprenden tres hipótesis:

[18]Anónimo, *Ibidem*, p. 195.

[19]Esta argumentación, típicamente escolástica, es utilizada por el autor para resolver la objeción según la cual los cuerpos no pueden ser causa de nuestras sensaciones, debido a que los cuerpos son compuestos y las sensaciones simples.

[20]Anónimo, *op. cit.*, p. 194.

[21]*Ibidem*, p. 195. Resulta interesante destacar el desconocimiento que el autor tenía tanto del idealismo como de la filosofía de Hume, pues, como sabemos, Hume fue un empirista y no un idealista (ver nota 34).

1. El origen del mundo es completamente independiente de Dios. Hipótesis que, según el autor, han aceptado Demócrito, Epicuro y Leucipo, entre otros, pues conciben el universo como una serie infinita de átomos que, al moverse eternamente, algún día chocaron por coincidencia y formaron las cosas que componen el mundo.

2. El origen del mundo depende en parte de Dios, la cual aceptaron Anaxágoras y Platón, quienes sostienen que al existir eternamente la materia, Dios la utilizó para formar el mundo por lo cual éste solamente depende en parte de Él.

3. El origen del mundo está absolutamente en toda la integridad de Dios, que es una posición sostenida por el cristianismo y a la cual se adhiere el autor.

Así se resuelve que el mundo ha sido, necesariamente, creado por Dios y ante la pregunta ¿de qué modo?, nuestro autor responde: "los panteístas dicen: –El mundo procede de la sustancia misma de dios; los filósofos cristianos dicen: –El mundo ha sido hecho por Dios de la Nada".[22]

El autor sigue la concepción cristiana de la creación del mundo según la cual, éste último fue creado por Dios de la nada. Para sostener su concepción del mundo y de Dios el autor se basa principalmente en lo que llama "el sentido común de la humanidad", el cual indica que el mundo es finito, mudable, compuesto mientras que Dios es una sustancia increada "existente por sí misma, con independencia de cualquier otro ser, infinito en sus perfecciones, inteligente, omnipotente, simple, inmutable".[23] Dios y el mundo entonces, nunca podrán ser lo mismo, pues si Dios y el mundo son una misma cosa, si todo cuanto existe es sustancia divina, esta reunirá en sí atributos contradictorios".[24] Esto es, la razón y la experiencia muestran que en el mundo existen la sabiduría y la ignorancia, lo justo y lo injusto, lo sano y lo enfermo. Estos atributos contradictorios no le pueden pertenecer a Dios porque Él es idéntico a sí mismo, por lo cual el mundo es "real y sustancialmente distinto de Dios".[25] Como el mundo es contingente, asegura el autor, "tiene en otro la razón suficiente de su existencia", ese otro es necesariamente Dios, por ser Él la única sustancia increada e independiente de cualquier otra.

Sin embargo, existe otra concepción del origen del mundo a la cual nuestro pensador denomina panteísmo y que es "el sistema que identifica la Divinidad con el mundo", pues "panteísmo quiere decir *deificación* de todo, *todo Dios*".[26]

[22] *Ibidem*, p. 210.
[23] *Ibidem*, p. 216.
[24] *Ibidem*, p. 219.
[25] *Ibidem*, p. 216.
[26] *Ibidem*, p. 203.

El autor divide al panteísmo en *transeúnte* e *inmanente*: "el *transeúnte* admite la existencia de un absoluto *in actu*, que contiene en sí, la multiplicidad de seres que forman el mundo... El *inmanente*, solo admite un absoluto *in potentia*, que al desarrollarse y completarse a sí mismo por un movimiento... interno, va como dando de sí lo que nosotros llamamos seres del mundo".[27] Así en el panteísmo *transeúnte* el mundo emana de la sustancia de Dios; en el *inmanente* Dios va desarrollándose sucesivamente hasta adquirir la perfección. El panteísmo transeúnte es defendido por Víctor Cousin[28] quien, a modo de ver del autor, sostiene que Dios no pudo haber creado el mundo de la nada sino de sí mismo. El panteísmo inmanente se subdivide en realístico e idealístico: el realístico es sostenido por Spinoza[29] a quien el autor denomina incrédulo por sostener que el pensamiento y la extensión son atributos de la sustancia divina. Según el autor, Spinoza sostiene que "los atributos esenciales y necesarios de una esencia, son inseparables de la misma: luego donde haya esencia ó sustancia divina habrá también pensamiento y extensión; y viceversa, donde haya extensión y pensamiento estará también la sustancia ó esencia divina. Luego en la mesa, en la plata, en la piedra, cuya sustancia se identifica con la divina",[30] sin embargo de estas afirmaciones el autor intenta deducir que en las cosas "según Spinoza, habrá pensamiento... Es así que todo esto es absurdo".[31]

El panteísmo idealístico es sostenido por los filósofos idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel,[32] los tres, dice el autor: "tienen por fundamento de su sistema el supuesto de un *Absoluto potencial*, que va indefinidamente *desarrollándose, desenvolviéndose, manifestándose* bajo la doble forma del espíritu y la materia. Pues yo digo a esos descordados filósofos que su *Absoluto* es un ser contradictorio *in actu* de todas perfecciones posibles; y ellos lo hacen *potencial*, es decir, no dotado *in actu* de toda perfección sino constituido de manera que si quiere ser perfecto, lo ha de ir ganando a fuerza de un desenvolvimiento sucesivo".[33] Además los tres "panteístas

[27] *Ibidem*, p. 211.

[28] Víctor Cousin (1792-1867), filósofo y político francés nacido en París y muerto en Cannes, de quien nuestro autor anónimo afirmó que por 1817 tuvo relación con los idealistas franceses y de ellos desprendió sus teorías panteístas. Cousin es el fundador de la Escuela Ecléctica y siguiendo sus preceptos intentó conciliar el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo.

[29] "Baruch Spinosa" para el autor.

[30] Anónimo, *op. cit.*, p. 220.

[31] *Id.* Es notable la deficiente interpretación que nuestro autor hace del pensamiento de Spinoza, pues, en ningún momento, Spinoza sostiene que los objetos piensen ya que las cosas particulares "nada son sino afecciones de los atributos de Dios" no los atributos mismos, además de que no todas las cosas tienen todos los atributos sino que constituyen el modo de uno o más atributos divinos, pues si una cosa tuviera todos los atributos, sería Dios (el absoluto) mismo, lo cual resultaría una contradicción.

[32] Recordemos que existe una ambigüedad en el idealismo metafísico, cuando se trata de definir su relación con el teísmo y el panteísmo, lo cual se deriva de su afán por incluir tanto lo finito dentro de lo infinito sin despojar al primero de su realidad.

[33] *Ibidem*, p. 222.

idealísticos" tienen por punto de partida el "mi empírico" que remontan hacia lo abstracto y "allí sueñan encontrar, uno en Ser puro, otro el yo puro, quien el absoluto. quien la idea".[34]

Es conveniente resaltar que el autor anónimo de la obra en cuestión, tiene una peculiar interpretación del idealismo alemán; sin embargo, sus análisis son breves, pero logran destacar las ideas principales de dichos autores, aunque la doctrina de éstos filósofos le parezca "un tejido de contradicciones y de absurdos tan monstruosos, que necesita uno devanarse los cesos para medio entender siquiera y siempre con riesgo de perder el juicio, lo que aquellos se propusieron decir".[35]

Aunque el autor a pesar de "devanarse los cesos" no logre comprender completamente los postulados idealistas, sus aportaciones nos hablan de la posición escolástica mexicana del siglo XIX ante el idealismo alemán. Además su "medio entender" está bastante justificado si tomamos en cuenta la ambigüedad del idealismo en su relación con el panteísmo y el deísmo, basados en lo cual no podemos culpar al autor de denominar a los idealistas: panteístas y ateístas.[36]

La crítica del autor a los tres grandes idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel se funda sobre todo en sus respectivas preocupaciones por el infinito; los tres tienen concepciones distintas: Fichte sobre el "yo absoluto" que se limita por el "yo finito" con el objeto de que se de la autoconciencia que permitirá a todos los seres racionales caminar hacia un fin moral común; Schelling que con su filosofía de la religión supone lo ideal y lo real dentro del absoluto; Hegel cuyo punto de partida es la relación entre lo finito y lo infinito y termina por absorber lo finito dentro del espíritu absoluto, cuando éste se piensa a sí mismo. Sin embargo es precisamente esa pretensión de absorción de lo finito en lo infinito, esa pretensión de transformar la teoría kantiana del conocimiento en una metafísica de la realidad, pudiendo por fin unir lo real con lo ideal, lo que hace que nuestro autor anónimo los califique como panteístas.

En cuanto a las confusiones que el autor tiene en su interpretación, podríamos destacar su idea de que "el punto de partida de los panteístas es el *mí empírico*, es decir, el yo, la persona de cada uno de los filósofos",[37] pues a decir verdad, Fichte pensó el "yo" como un yo-absoluto, no como un yo individual, por lo cual no es la

[34] *Ibidem*, p. 225.

[35] *Ibidem*, p. 212. Es interesante observar como en la segunda mitad del siglo XIX, llegan a México las concepciones idealistas, las cuales se presentan como erróneas, confusas y obscuras, debido al interés que había en algunos de los pensadores mexicanos por defender el escolasticismo frente a corrientes filosóficas que se juzgaban "peligrosas". Autores como el de este texto, Francisco O'Reilly y Pablo Sandoval analizan el idealismo expresando siempre la confusión que encuentran en estas teorías.

[36] Recordemos que en 1799 Fichte se ve obligado a dejar Jena debido a la acusación de ateísmo que se le hizo después de la publicación de su ensayo *La causa de nuestra creencia en un orden divino del mundo*. Y aunque Fichte se defendió negando la acusación, tuvo que trasladarse a Berlín.

[37] *Ibidem*, p. 224.

persona de cada uno de los filósofos el "yo" del que hablan los idealistas.

Existe también una ambigüedad en su concepción del absoluto como dotado de perfección *in actu*, pues para oponerse a los idealistas afirma que Dios debe ser concebido como poseedor de todas las perfecciones *in actu* y no de una manera potencial como, según él, piensan los idealistas. Sin embargo, olvida que justamente la propuesta de Spinoza tiene como presupuesto principal la idea de Dios como poseedor de la *infinitud in actu*, pues si Dios es infinito *in actu* necesariamente tendrá dentro de sí al universo, porque si lo material se encontrara fuera de Dios, lo infinito se convertiría en finito y Dios dejaría de ser Dios.

Por otro lado, resulta necesario mencionar la integración del autor a la tradición lógica mexicana que postula como argumento para la certidumbre de la existencia y de los conocimientos el "testimonio de los hombres", noción que es utilizada recurrentemente por nuestro autor incluso para otorgar las características principales al ser divino. En cuanto a la noción de sentido íntimo (también esgrimida por la tradición mexicana), el autor hace uso de ella cuando realiza una oposición entre el "sentido interno" y la imaginación, pues recordemos que el sentido íntimo (o sentido interno) para la tradición mexicana, tiene que ver con un aspecto gnoseológico y no psicológico como en la escolática, que llamaba sentido interno a aquél interior al hombre, como son: la memoria, la imaginación, el sentido común y la estimación. Nuestro autor opone a la imaginación el "sentido interno" y no hace de ella parte de éste.

A. Xochitl López Molina

BIBLIOGRAFÍA

FRANCISCO FREJES (1748-1845)

BÁSICA

_____, Arte de pensar y expresar nuestros pensamientos, México, Imprenta de J. Ojeda, 1839. Fondo Reservado de la Biblioteca México.

_____, Sueño de un filósofo sobre las causas físicas de los cuerpos. Propuesto en tres problemas, con el fin de ejercitar las artes de pensar y de expresar nuestros conceptos, México, Imprenta de J. Ojeda, 1839. Fondo Reservado de la Biblioteca México.

_____, "Discurso sobre la naturaleza, el hombre y Dios", México, Imprenta de J. Ojeda, 1839. Encuadernado con *Sueño de un filósofo... y Arte de pensar y expresar nuestros pensamientos*. Fondo Reservado de la Biblioteca México.

JOSÉ JULIÁN TORNEL Y MENDÍVIL (1801-1860)

BÁSICA

_____, *Elementos de lógica é ideología, escritos para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*, Libro primero "De la Lógica propiamente dicha", México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1845. Biblioteca Samuel Ramos de la FFyL, UNAM.

_____, *Elementos de lógica é ideología, escritos para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*, Libro segundo "De la Ideología propiamente dicha", México, Imprenta de J. R. Navarro, 1846. Fondo Reservado de la Biblioteca México.

COMPLEMENTARIA

Condillac, Etienne Bonnut de, *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar*, Reimpresa en la oficina del supremo Gobierno a cargo del C. J. Carranco, Guanajuato, 1828.

Destutt Conde de Tracy, Antoine Louis Claude, *Éléments d'Idéologie; Troisème Partie, Logique Proprement Dite*. (Trad. Laura Evelia Manríquez Miranda), París, Imprimeur Libraire, 1818, Tomo III.

_____, *Éléments d'Idéologie; Troisème Partie, Logique Proprement Dite*. Ed. Mme. Ve. Courcier, 2a. ed. París, Imprimeur Libraire, 1818, Tomo III.

Diccionario de historia, biografía y geografía de México, 3a. ed., corregida y aumentada con un apéndice, México, Porrúa, S. A., 1970, tomo IV.

Francisco Frejes, *Arte de pensar y expresar nuestros pensamientos*, México, Imprenta de J. Ojeda, 1839. 90 pp.

Historia general de México, 2a. ed., México, El Colegio de México, 1977, tomo III, 337 pp.

TEODOSIO LARES (1806-1870)

BÁSICA

_____, *Elementos de sicología formados de los diversos artículos sicológicos escritos en francés por C. M. Paffe, Jouffroy, Toscati, Satur, Lafaye, Billot, Matter, Loyan, D'Amboise, Saigey y de las obras filosóficas de Duglad Stewart. Traducidos al castellano y ordenados en un cuerpo de doctrina para el uso de los alumnos del Instituto Literario de Zacatecas*, Zacatecas, Impreso por Antonio Villagrana, 1849, 252 pp.

_____, *Plan General de Estudios*, México, s. e., 1854, 62 pp.

COMPLEMENTARIA

Francisco Frejes, *Arte de pensar y expresar nuestros pensamientos*, México, Imprenta de J. Ojeda, 1839. 90 pp.

_____, *Sueño de un filósofo sobre las causas físicas de los cuerpos. Propuesto en tres problemas, con el fin de ejercitar las artes de pensar y de expresar nuestros conceptos*, México, Imprenta de J. Ojeda, 1839.

López Ramos, Sergio, *Entre la fantasía, la historia y la psicología*, México, Centro de Estudios y Atención Psicológica, A. C., 1993, 223 pp.

Parra, Porfirio, *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, 3a. edición, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1921. 711 pp.

Tornel y Mendívil, José Julián, *Elementos de lógica é ideología, escritos para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1845.

MANUEL LARRAINZAR (1809-1884)

BÁSICA

_____, *Algunas ideas sobre la historia y manera de escribir la de México*, México, Ignacio Cumplido, 1865. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez, Monterrey, Nuevo León.

CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA (1810-?)

BÁSICA

_____, "Del pensamiento y su enunciación" en *Obras diversas del Lic. Clemente de Jesús Munguía. Obispo de Michoacán*, III Vols., Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1853.

ZACARÍAS OÑATE (1823-1877)

BÁSICA

_____, *Obras filosóficas del Lic. Zacarías Oñate*, Recopiladas por Félix Villalobos "antiguo profesor de filosofía", Guanajuato, Imprenta del Estado, 1884. Biblioteca Nacional.

J. DE J. JIMÉNEZ

BÁSICA

_____, *Compendio de lógica*, San Luis Potosí, Tipografía de la Industria Militar, 1906, 82 pp. Biblioteca México.

COMPLEMENTARIA

Balmes, Jaime, *Filosofía elemental*, 2a. ed. (Estudio preliminar de Raúl Cardiel Reyes). México, Porrúa, S. A., 1977, (Colección Sepan Cuántos...", núm. 241), 386 pp.

Copleston, S. I., Frederick, "De Maine de Biran a Sartre" en *Historia de la Filosofía*. (Traducción de J. M. García de la Mora), Barcelona, Ariel, 1980, 460 pp., Vol. IX.

Diccionario de historia, biografía y geografía de México, 3a. ed., corregida y aumentada con un apéndice, México, Porrúa, S. A., 1970, tomos I y II.

López de Escalera, Juan, *Diccionario biográfico y de historia de México*, México, Editorial del Magisterio, 1964, 1200 pp.

Salmerón, Fernando, "Los filósofos mexicanos del siglo XX" en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 4a. ed., México, UNAM, 1985, 319 pp.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1990, 481 pp.

PORFIRIO PARRA (1845-1912)

BÁSICA

_____, *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, 3a. edición, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1921. (La edición es de 1903 y fue publicada por la Tipográfica Económica). Biblioteca Nacional.

COMPLEMENTARIA

Diccionario de historia, biografía y geografía de México, 3a. ed., corregida y aumentada con un apéndice, México, Porrúa, S. A., 1970, tomos I y II.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1990, 481 pp.

MANUEL FLORES (1853-1824)

BÁSICA

_____, *Compendio de lógica destinado para los alumnos de la Escuela de Agricultura y Veterinaria*, México, Imprenta de la Secretaría de Fomento, 1909.

_____, "Apéndice a la obra *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva* por el Dr. Porfirio Parra" en el *Diario oficial*, México, 1903, tomo LXVI, núm. 205, págs. I a XIII.

COMPLEMENTARIA

Parra, Porfirio, *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, 3a. edición, México, Imprenta Franco-Mexicana, 1921, 711 pp.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1990, 481 pp.

LUIS E. RUIZ (1857-1914)

BÁSICA

_____, *Nociones de lógica*, México, Imprenta de "La Libertad", 1882. Biblioteca Nacional

COMPLEMENTARIA

_____, *Nociones de lógica*, México, Tipográfica de la Oficina de Fomento, 1890. Biblioteca México.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1990, 481 pp.

MANUEL BRIOSO Y CANDIANI (1859-1945)

BÁSICA

_____, *Nociones intuitivas de lógica. Obra arreglada en forma de explicaciones no para sabios sino para los estudiantes y las damas*, México, Imprenta Politécnica, 1927. No se conoce con exactitud el año en que esta obra fue publicada por primera vez. Sólo sabemos que tuvo que ser editada antes de 1900 porque en ese año fue premiada por el gobierno francés. Biblioteca Nacional.

_____, *Las nuevas orientaciones para la constitución de la historia. Exposición compendiada, de la teoría a la historia de A. D. Xénopol y comentarios por el Lic. M. Brioso y Candiani*, Oaxaca, Talleres de imprenta y encuadernación del gobierno del estado, 1926, 109 pp. Biblioteca Nacional.

_____, *Historia de México, arreglada bajo un plan filosófico enteramente nuevo y dispuesta en lecciones*, Oaxaca, Imprenta del Estado, en la Escuela de Artes y Oficios, 1889-1890, tomo I, 189 pp., tomo II 199 pp. Biblioteca Nacional.

COMPLEMENTARIA

Balmes, Jaime, *Filosofía elemental*, 2a. ed. (Estudio preliminar de Raúl Cardiel Reyes). México, Porrúa, S. A., 1977, (Colección Sepan Cuántos...", núm. 241), 386 pp.

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, *Éléments d'Idéologie; Troisème Partie, Logique Proprement Dite*. Ed. Mme. Ve. Courcier, 2a. ed. París, Imprimeur Libraire, 1818, Tomo III. (Trad. Laura Evelia Manríquez Miranda).

Diccionario de historia, biografía y geografía de México, 3a. ed., corregida y aumentada con un apéndice, México, Porrúa, S. A., 1970, tomos I y II.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1990, Vols.

Historia general de México, 2a. ed., México, El Colegio de México, 1977, tomo III, 337 pp.

López Ramos, Sergio, *Entre la fantasía, la historia y la psicología*, México, Centro de Estudios y Atención Psicológica, A. C., 1993, 223 pp.

Historia de México, arreglada bajo un plan filosófico enteramente nuevo y dispuesta en lecciones, Imprenta del Estado, en la Escuela de Artes y Oficios, Oaxaca, 1889-1890, tomo I, 189 pp., tomo II, 199 pp.

ANÓNIMO (1880)

Apuntes de lógica, cosmología y psicología para los alumnos del Seminario Conciliar, Por un profesor del mismo Colegio, México, Imprenta Católica, 1880.

DISCURSO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

INTRODUCCIÓN

La existencia de un discurso filosófico mexicano acerca del derecho no debería causarnos extrañeza. Con sólo considerar atentamente las condiciones histórico políticas del México del siglo XIX resulta patente la relevancia y hasta urgencia, que revistió la reflexión filosófica seria y profunda acerca del derecho.

En los primeros años de vida independiente la ausencia de un Estado consolidado y la inexistencia de un derecho mexicano adecuado a la recién lograda autonomía aparecían como elementos negativos en la formación de nuestra nueva nación.[1] A este respecto, se encontraban numerosos grupos que pugnaban por imponer su modelo de Estado y, por ende, su modelo de derecho. La alternancia de los gobiernos centralistas y los federalistas en nuestro siglo XIX es signo inequívoco de la precaria situación en que se hallaba el Estado mexicano.[2] Al menos hasta los años cuarenta del siglo pasado la urgencia, tanto para liberales como para conservadores, era consolidar al Estado con un derecho adecuado a la circunstancia mexicana.[3]

[1]Por ejemplo, el 10 de enero de 1823, el emperador Iturbide declara la abolición de la Constitución Española —la cual tuvo vigencia incluso después de consumada la Independencia- y decreta el *Reglamento provisional político del imperio mexicano.* En éste se establecía, por ejemplo, la intolerancia religiosa (art. 3°), se declaraba a México una "Monarquía Constitucional, Representativa y Hereditaria" (art. 5°), se imponía un control sobre la imprenta (art. 18°) y se convocaba a una Junta Nacional Instituyente que elaborase un proyecto de Constitución para el Imperio (Secc. 3ª.) Sin embargo, el 19 de marzo de 1823 Iturbide abdica al trono.

[2]Además de la alternancia de centralistas y federalistas en el poder, tenemos la alternancia de Constituciones. Luego de la caída del Imperio de Iturbide, aparece en octubre de 1824 la *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos.* Esta Constitución permanece sin enmiendas hasta 1835. Declara la intolerancia religiosa (art. 3°) y la división de poderes (arts. 6° y 7°). En 1833 Valentín Gómez Farías presenta una legislación reformista tendiente a reducir el poder político y económico de la Iglesia, sin embargo pocos meses después el presidente Santa Anna deroga dichas disposiciones. En 1836 aparecen las *Siete Leyes,* las cuales fueron aprobadas por el congreso Federal, el cual se encontraba entonces compuesto en su mayoría por conservadores. Se ratifica la intolerancia religiosa (Iª Ley), se crea el Supremo Poder Conservador (2ª Ley) y se reorganizan los Poderes Federales (3°, 4ª y 5ª Ley). En 1843 se expiden las *Bases de Organización Política de la República Mexicana.* Se suprime el Poder Conservador y se establece una posición predominante del ejecutivo. Sin embargo, poco tiempo después, en 1847 se reinstala la Constitución de 1824 y se le somete a diversas reformas. En 1857 se promulga la Constitución liberal. En 1859 Juárez decreta algunas de las Leyes de Reforma (nacionalización de bienes eclesiásticos y Registro Civil). En 1860 declara la libertad de cultos y en 1863 la extinción de las comunidades religiosas. Bajo el Imperio de Maximiliano, en 1865 se decreta el *Estatuto Provisional del Imperio Mexicano,* el cual establecía ciertas garantías individuales y declaraba al gobierno una "monarquía moderada". Años después del triunfo de la República, en 1873, Lerdo de Tejada eleva las Leyes de Reforma a rango constitucional.

[3]Como puede confirmarse por la nota anterior, sólo será hasta la década de 1850 cuando se gozará de una re-

En este contexto aparece Bernardo María del Callejo. Su obra *El principio de la utilidad en legislación y moral de Jeremías Bentham*,[4] muestra la preocupación por formar un derecho que respondiera a las necesidades de la realidad mexicana. En ella, Callejo realiza algunas reflexiones en torno de las opiniones filosóficas de Bentham y considera las implicaciones jurídicas y morales del célebre "principio de utilidad" del pensador inglés. Callejo intenta mostrar que para producir un derecho verdaderamente justo no es posible partir de las premisas y los principios propuestos por Bentham. De este modo, las críticas a Bentham constituyen, en el pensamiento de Callejo, un trabajo necesario, previo a la formación del derecho penal mexicano. La aspiración de Callejo es que se pueda formar un "código penal razonado".

Así, resulta claro que en las primeras décadas del siglo pasado, la reflexión filosófica acerca del derecho se orienta a aclarar los temas y resolver en lo posible los problemas de la formación de un nuevo derecho para una nueva nación. Callejo, con su análisis crítico de Bentham, procura allanar el camino hacia la producción del nuevo marco jurídico.

Callejo, en efecto, *no* ofrece un proyecto de marco jurídico sino que su obra se presenta como unos prolegómenos críticos necesarios, como una consideración previa, que debe orientar en lo general a los legisladores, a aquellos que producirán, efectivamente, el nuevo marco legal.

A mediados de siglo los liberales se consolidan como la primera fuerza política del país. La lucha en contra de los reaccionarios adoptará múltiples formas. Desde la pugna en las urnas, la oposición entre las logias masónicas, hasta la expedición de la Constitución liberal de 1857 y la guerra misma en 1858 (Guerra de Reforma).

En este contexto la comprensión de los grandes temas del derecho requería de mentes preclaras que fundamentaran los proyectos de país que cada partido presentaba. Un pensador que corresponde a esta descripción es Víctor José Martínez.

Martínez publica en 1856 -en plena realización del Congreso Constituyente- su *Compendio razonado del derecho a testar, o sea de los testamentos a la luz de la filosofía*.[5] Se trata de una obra predominantemente escolástica que explícita numerosos elementos propios de este pensamiento en relación con la filosofía del derecho.

El objetivo de Martínez consiste en mostrar el fundamento filosófico de los testamentos, es decir, las razones que filosóficamente se pueden aducir para justificar la existencia y legalidad —no sólo positiva, sino natural- de los testamentos. Para ello, el autor ha de retroceder en su análisis hasta el origen mismo de la propiedad. Resulta interesante comprobar que al menos dos de sus conclusiones son en extremo relevantes

---

lativa estabilidad constitucional. La derrota de los conservadores en la Guerra de Reforma y la caída del Imperio de Maximiliano fortalecieron definitivamente a la Constitución de 1857. Será en la última década del siglo cuando, bajo la dictadura de Porfirio Díaz, se modifica nuevamente el marco constitucional mexicano.

[4]Puebla, Imp. Nacional, 1834.

[5]Morelia, Tip. de Ignacio Arango, 1856.

para su circunstancia histórica: 1. Es posible poseer por donaciones —de modo que los testamentos son instrumentos naturales para dar en posesión a otros lo que es propio;[6] y 2. Es posible poseer de modo ilimitado —y, por ello, cualquier persona física o moral es capaz de recibir todas las donaciones testamentarias posibles sin restricción alguna.[7]

Un elemento en extremo interesante para nuestra historia de las ideas, es la presencia del krausismo en el pensamiento filosófico de Víctor José Martínez. Nos referimos, concretamente, al modo como Martínez recurre a la obra de Ahrens para fundamentar sus propias opiniones.[8] Podemos observar que, así como retoma algunos tecnicismos del autor krausista (por ejemplo, las nociones de "propiedad de derecho" y "derecho de propiedad"), a su vez se opone a ciertas ideas (especialmente, la idea de que la acumulación ilimitada es esencialmente injusta).

Esta presencia del krausismo en México nos indica que si bien dicha corriente no llegó a tener el carácter de "escuela" entre nuestros pensadores del siglo XIX, sí fue un pensamiento conocido y, en ciertos contextos, *estratégicamente* utilizado.

Precisamente en relación a este uso *estratégico* del krausismo podemos mencionar también al cuarto autor que conforma este discurso de filosofía del derecho (del tercero hablaremos más adelante). Se trata de Longinos Cadena, quien en su obra *La Constitución de 57 juzgada a la luz de la razón*[9] hace mención tanto de Krause, como

[6]La importancia de este tema queda clara si lo consideramos en relación con la nacionalización de los bienes eclesiásticos por la que propugnaban los liberales (y que desatará la Guerra de Reforma). Precisamente un escolástico como Aguilar de Bustamante (*Cfr.* en esta misma *Historia de las ideas...)* argumentará que nadie puede negar el derecho de poseer mediante donación y en tanto que la Iglesia ha adquirido sus bienes por donación, resulta entonces que es plenamente poseedora de los bienes que tiene en su haber. La desamortización de bienes eclesiásticos implica para Aguilar, incluso, un ataque contra la soberanía del pueblo. Al contrario, Ignacio Ramírez *(Cfr.* en esta misma *Historia de las ideas...),* siempre consecuente con su liberalismo, afirmará que la Iglesia sólo ha poseído en custodia los bienes que han estado en sus manos y que el gobierno puede retirarle libremente dichos bienes para el bien de la nación. Martínez se encuentra justo en el centro de una polémica que finalmente será resuelta por la fuerza de las armas.

[7]Nuevamente podemos señalar la relación que guarda esta conclusión con la situación de la Iglesia bajo el gobierno liberal. La riqueza extrema de la Iglesia contrastaba lastimosamente con la situación miserable de la mayoría de los mexicanos. Pero para Martínez nunca se posee en contra de alguien. Puede existir una acumulación ilimitada de bienes que en nada atenta contra los derechos de los otros. Más bien, dice Martínez, la regulación de la propiedad se acerca al "funesto error del socialismo".

[8]El krausismo, de hecho, no fue bien recibido por la escolástica. El *panenteísmo* krausista, por ejemplo, resultaba un elemento repudiable para la mentalidad católica. Al contrario, la lógica krausista, representada principalmente por Tiberghien, fue conocida y aceptada en numerosos círculos intelectuales. José María Castillo Velasco traduce al español dicha obra y más tarde existirá un intento por imponerla como libro de texto en la Escuela Nacional Preparatoria. Por otro lado, el principal representante de la filosofía del derecho krausista es, precisamente, Ahrens. En México es bien conocido por su obra *Curso de derecho natural.* Es a ésta a la que remite Martínez y es a ella misma a la que se opone Agustín de la Rosa con su *Refutación de la obra titulada Curso de derecho natural o de Filosofía del derecho, formada con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, por H. Arens* (Guadalajara, Tip. Dionisio Rodríguez, 1855). *Cfr.* el estudio dedicado a Agustín de la Rosa en esta misma *Historia de las ideas...*

[9]México, Mariano Nava, 1894.

de Tiberghien y Ahrens. De los dos últimos, incluso encontramos cita directa, como podrá confirmarse en el estudio correspondiente.

Acaso en una valoración de conjunto llame la atención de que en pleno final de siglo Cadena continúe con polémicas que parecerían más bien propias de mediados del siglo pasado. Sin embargo, cabe considerar que el pensamiento conservador —y especialmente el ligado al catolicismo— seguía sometido a la aún vigente Constitución de 1857 la cual ya incluía las Leyes de Reforma. El pensamiento escolástico conservador no cejará en su esfuerzo por establecer un orden adecuado a sus intereses ideológicos, políticos y económicos.

El tercero de los estudios que conforman este Discurso de filosofía del derecho, es el dedicado a Francisco O'Reilly quien en 1870 publica sus *Estudios sobre la filosofía y la historia del derecho en relación con el derecho civil.*[10] En esta obra, O'Reilly establece las bases filosóficas e históricas que han de mediar en la formación del derecho civil. En efecto, en su opinión resulta inconcebible la idea de expedir leyes sin antes tener una conciencia perfectamente clara acerca de lo que es y lo que debe ser la ley.

O'Reilly publica su texto bajo la República restaurada, luego de la derrota del Segundo Imperio. Se consuma entonces el triunfo liberal y los pensadores conservadores deberán esgrimir sus mejores argumentos en defensa de la Iglesia y de los privilegios tradicionales de las clases dominantes.

O'Reilly tiene, entonces, una intención eminentemente práctica al realizar su reflexión filosófica acerca del derecho. Menciona que quiere, a través de sus páginas, orientar, de algún modo, a los legisladores y a los profesores de derecho. Pero también tiene una intención teórica: se trata de mostrar la necesidad de legislar habiendo conocido "la razón de la ley, la historia de la ley y lo que es actualmente la ley".

Por otro lado, a más de las diferencias temporales —contextuales— entre autores que son relevantes en el discurso que presentamos, conviene mencionar también las semejanzas entre ellos. En primer lugar, es interesante observar la insistencia sobre el tema de la *propiedad.* La disputa sobre bienes eclesiásticos, particularmente, parece haber motivado esta reflexión. En segundo lugar, debemos resaltar también que los exponentes de la filosofía del derecho que presentamos aquí poseen una formación escolástica. A pesar de ello no es despreciable su conocimiento de otras tradiciones filosóficas y, aún más, de las corrientes filosóficas modernas y contemporáneas.

Como hemos señalado, la reflexión filosófica acerca del derecho responde a motivaciones en extremo concretas para cada uno de nuestros autores. Su pensamiento y sus doctrinas deben ser valorados —y criticados- sin perder de vista que la historia de nuestras ideas sólo puede entenderse como inmersa en la historia y atendiendo a sus importantes connotaciones políticas.

Carlos Lepe Pineda

[10]Guadalajara, Tip. de Isaac Banda, 1870.

BERNARDO MARÍA DEL CALLEJO

Aunque carecemos de una biografía completa de Bernardo María del Callejo, podemos señalar algunos elementos biográficos que aparecen en la obra que analizamos.[1]

Por propio testimonio del autor sabemos que estudió en el Seminario Palafoxiano de Puebla.[2] A pesar de esta formación más o menos tradicionalista Callejo señala claramente su preferencia por el federalismo.[3]

Su reflexión en el área de filosofía del derecho responde a la labor política de Callejo. En 1834, cuando menos, forma parte del Congreso de Puebla.[4] En este año publica *El principio de la utilidad...* como el inicio de una reflexión que debería culminar en un "código penal razonado" para el estado de Puebla.

El contexto en que fue publicado *El principio de la utilidad en legislación y moral* de Bernardo María del Callejo nos muestra, precisamente, la relevancia del tema que trata. El problema de elaborar un código penal moderno y adecuado a las necesidades de la nación es consecuente con la urgencia de establecer un sistema político y jurídico estable.

Luego del fallido Primer Imperio de Iturbide (el cual cae en 1824) queda planteado, en toda su complejidad y urgencia, el problema de constituir un Estado mexicano.

Los siguientes diez años servirán de marco para múltiples gobiernos e intentos de estabilizar la situación económica y consolidar un sistema político.

En 1833 Antonio López de Santa Anna asciende por primera vez al poder. Funge como vicepresidente en esta administración Valentín Gómez Farías.

En este mismo año José María Luis Mora funda el Partido del Progreso, el cual propone una radical reforma en las relaciones Iglesia-Estado, la desamortización de bienes eclesiásticos y la modernización del Estado mexicano. Gómez Farías implanta dichas reformas elevándolas a la categoría de ley.

En el mes de mayo se inicia la primera lucha contra las reformas mencionadas, al frente de la cual se hallaba Ignacio Escalada.

---

[1] Se trata de *El principio de la utilidad en legislación y moral de Jeremías Bentham impugnado por el Lic. Ciudadano Bernardo M. Del Callejo.* Puebla, Imp. Nacional, 1834.

[2] *Ibidem,* p. VIII, en la que se encuentra la "dedicatoria". De hecho la obra se encuentra dedicada al gobernador del estado de Puebla, Cosme Furlong. Callejo escribe: "Enseñados por unos mismos maestros, estudiábamos en el Seminario Palafoxiano, la gramática latina y la filosofía..."

[3] *Ibidem,* p. IX.

[4] *Ibidem,* p. IV.

En 1834 Santa Anna destierra a Gómez Farías a los Estados Unidos y unos meses más tarde disuelve las Cámaras y deroga las reformas de 1833. Se perfila entonces la aparición de una administración centralista y conservadora.

Contra el principio de utilidad

Bernardo María del Callejo escribe *El principio de la utilidad en legislación y moral* como una obra polémica ante las doctrinas de Jeremías Bentham. Sin embargo, nuestro autor concibió esta obra con un interés subordinado a un proyecto de mucho mayor alcance. En el prólogo a su obra, escribe:

> Mucho tiempo ha que persuadido intimamente de la necesidad de un código criminal pequeño y claro que desembrollase nuestra jurisprudencia gótica: me asaltó la idea de formar un proyecto razonado en cada uno de sus artículos, con las doctrinas luminosas de los sabios criminalistas y de los políticos que se han afanado para la mejora de tan importante ramo... y cuanto preciso considerar a fin de que no resultase una bella teoría con obstáculos insuperables, en la práctica.[5]

Y continúa:

> Procuré distraerme de un pensamiento que asustaba mi flaqueza hasta ávergonzarme de mí, por haberme imaginado capaz de tamaña empresa, mas cuando advertí que las grandes obras y descubrimientos comenzaron por la imperfección: que no era necesario un genio creador después de haberse escrito tanto y tan bueno en la materia: probé mis fuerzas, conforme al precepto de Horacio, y creí que podía con el fruto de mis lecturas y práctica, conducir al menos piedras muchas, al sitio donde los sabios levantasen el edificio.[6]

De este modo, Callejo pretende elaborar un código razonado y realista. Sin embargo, la presente obra *(El principio de la utilidad...)* no es, precisamente, el "código penal razonado"[7] que planea. Callejo, en este sentido nos aclara:

> Todos los autores comienzan sus tratados de legislación por el principio que forma la base de sus razonamientos, y yo que pude contentarme con decir

[5] *Ibidem*, p. III. Callejo muestra la necesidad de un *realismo* en cuanto a la legislación se refiere. Es necesario que todo proyecto y, aún más, toda legislación positiva estén concebidos de tal modo que su aplicación práctica pueda instrumentarse de un modo más o menos simple. Precisamente la imposibilidad de llevar a la realidad las teorías legislativas y las legislaciones como tales es parte de lo que Callejo llama "jurisprudencia gótica".

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. X.

> adopto este o aquel, quise mas bien escluir el perjudicial, y sin adherirme por eso a otro alguno de una manera sistemática, me he reservado el uso de los demás según me parezca oportuno...[8]

Y completa, un poco más adelante:

> Si alguna utilidad es de esperarse en la lectura de esta obra, principalmente consistirá en ver disipadas las ideas antirepublicanas de que abunda el principio de Benthan, según el cual no ecsiste una moral que prescriba el honor, la providad y otras muchas virtudes en que se apoyan los sistemas republicanos, según Platón, Montesquieu y otros sabios.[9]

Así, Callejo presenta su obra como el inicio negativo de una obra legislativa propositiva que elaborará más adelante. Este inicio negativo consiste, entonces, en la crítica al principio de utilidad de Bentham. Dicho principio no proporciona, para Callejo, un fundamento moral suficiente, elemento imprescindible, en su opinión, de toda legislación republicana.[10]

Nuestro autor inicia formalmente su texto con un par de interesantes observaciones acerca del alcance del conocimiento y del método ideal para analizar la moral.

Respecto de lo primero, Callejo reconoce el carácter limitado y falible del conocimiento humano:

> En la comparación de diversas ideas, en la concesión de separadas thesis, y en la contemplación de tantos milagros con que nos sitia la naturaleza; desfallecemos al pretender de un golpe comprenderlo todo, como fuera necesario

[8] *Ibidem*, p. IV. Callejo deja entrever aquí la intención polémica de su obra: esta es la parte crítica, destructiva, de su teoría. Sin establecer todavía principio alguno (aunque lo hará, como veremos), Callejo se opondrá a las ideas de Bentham como el principio jurídico inaceptable que debe ser completamente repudiado. Los otros principios a que se refiere Callejo son relativamente aceptables y por ello los utilizará en mayor o menor grado en momentos posteriores.

[9] *Ibidem*, pp. IV-V.

[10] Como hemos mencionado -e insistiremos lo necesario sobre ello- para Callejo es necesario rechazar el principio de utilidad de Bentham en tanto que tergiversa la moral en sus mismos principios y, por ende, modifica radicalmente los fundamentos de una legislación republicana. Y más allá, este análisis tiene para Callejo también profundas implicaciones pedagógicas. Nuestro autor escribe: 'También me disculpa que soy padre de familia y debo avisar de los peligros que he encontrado en mis lecturas, a unos tiernos hijos que quizá organizados del mismo modo que su padre, aprenderán como él los conceptos, sin que haya seguridad de encuentren el desengaño en la esplicación de lo que entendieron mal... Buscad amados hijos míos, buscad al principio de vuestra juventud la verdadera regla de vuestras acciones. Para facilitároslo, meditad seriamente sobre este desaliñado opúsculo que reparará en mucha parte de los descuidos que tuviere en vuestra educación, objeto de todos mis desvelos y única herencia que os dejaré al tiempo de mi muerte" (pp. V-VII).

> para sojuzgar las ciencias, contemplándolas de arriba abajo como la divinidad. Somos contenidos por todas partes, con límites que no es dado traspasar y encontramos estorbos inaccesibles, por donde quiera que avancemos.[11]

Callejo establece, pues, la necesidad de avanzar con enorme cuidado en la investigación de la verdad, en tanto que dicha indagación presenta múltiples límites y obstáculos. Por ello, nuestro autor aspira a un método que auxiliara a que la investigación fuese más certera y confiable:

> Quizá las matemáticas, esa invención divina que es la más ecselente lógica, pudiera tenerse como reguladora universal, o como el crisol de toda verdad y aun del estilo. ¡Ojalá tuviese yo las llaves de esa ciencia esacta, para escribir geométricamente en materia que compromete la felicidad nada menos, de los débiles mortales![12] Pero ¿será esto un motivo para buscar, tratándose de moral y legislación, un principio único de donde precisamente, han de sacarse las razones que llaman los filósofos suficientes? ¿Por qué ellas han de encerrarse en un círculo tan estrecho?[13]

Y de esta manera entramos de lleno en materia. Callejo comenzará criticando la pretensión de establecer un principio único para la moral y la legislación. El principio de utilidad, elevado a principio absoluto, *debe* resultar insuficiente, intuye Callejo. Su crítica se orientará a demostrar esto plenamente.

En primer lugar, aclaremos de qué modo entiende Callejo al principio de utilidad, de qué manera lo define:

> La utilidad... es el principio de razonamiento; pero entiende por utilidad el bien; por bien, precisamente el placer ...Nada es justo y bueno [según Benthan] que no produzca placer, ni injusto o malo que no cause pena; pues hasta los bienes morales no lo son, si no causan placeres físicos.[14]

En este mismo sentido escribe más adelante:

---

[11] *Op. cit.*, p. 4.

[12] "Escribir geométricamente" -dice Callejo- "en materia que compromete la felicidad nada menos, de los débiles mortales". Es decir, escribir geométricamente acerca de moral. En este momento aparece la tentación de afirmar al menos una cierta relación formal entre la célebre obra de Spinoza y esta declaración de nuestro autor. Pero no puede pasar, precisamente, de ser una tentación. Afirmarlo sería, en efecto, excesivo. No es una proposición sustentable historiográficamente, y si bien llama la atención la similitud de los proyectos, Callejo jamás lo llevó a cabo.

[13] *bidem*, pp. 5-6.

[14] *Ibidem*, p. 7.

> ... la senda de la utilidad, que sólo consiste en seguir el placer por instinto irresistible, y por el mismo huir del dolor.[15]

Callejo ha definido el principio de utilidad de Bentham -sin poder evitar que en esta definición ya se trasluzca su profundo rechazo por él. A partir de ella, nuestro autor elaborará una crítica que sigue una doble estrategia.

En primer lugar, podemos señalar que Callejo ha de intentar mostrar las contradicciones internas al "principio de utilidad". Es decir, intentará explicitar de qué modo aún lógicamente hablando el principio de utilidad es inconsistente y, por ello, prescindible.

En segundo lugar, Callejo mostrará que, de aceptarse el principio de utilidad, se derivan de ello consecuencias indeseables tanto respecto de los individuos como en relación con la sociedad. Estas consecuencias indeseables harán del principio de utilidad, según Callejo, un principio insostenible.

Por otro lado, las críticas de Callejo tienen como trasfondo ideológico al pensamiento católico, a la moral católica tradicional. Este será el ámbito desde el cual juzgará más duramente los postulados de Bentham.

Para Callejo, Bentham ha erigido su principio de utilidad como la primera y única verdad a partir de la cual han de derivarse todo el resto de las verdades morales y políticas. El principio de utilidad debería entonces de guardar una unidad incuestionable. Esto es, para Callejo la primacía del principio de utilidad implica su autosuficiencia. Tal principio no debe, no puede requerir de otro, si es que es verdadero principio.

En este sentido, Callejo señala:

> La inclinación al placer, no [basta] a proporcionar el valor de los medios con el provecho de los fines... luego es precisa la cooperación de otro agente que sea el que fuere, parta de su imperio con placer, señalandonos con el dedo el que ha de seguirse y desviándonos del perjudicial que ha de evitarse, y entonces, ¡adiós de la unidad sin escepción y absoluta del principio! ya no se salva, ni Benthan, salió airoso de su empresa, aunque redoble adelante sus esfuerzos.[16]

Esto es, para Callejo el solo criterio del placer —como indica en las primeras líneas de la cita anterior- no es capaz de indicarnos el valor de los medios en función de un fin específico, a la vez que el solo placer tampoco puede distinguir entre el

[15] *Ibidem*, p. 12. Callejo muestra en la p. 13 que esta concepción de la utilidad se deriva de un acendrado empirismo: todo conocimiento debe provenir de los sentidos, de modo que, según Callejo, para Bentham aún los principios de la moral y la legislación deben venir dados por nuestros sentidos, esto es, por el placer y el dolor.

[16] *Ibidem*, p. 14.

valor de diversos fines. De ahí que surja la necesidad teórica, de un principio alternativo que, junto al del placer, indique el beneficio y el perjuicio que puede obtenerse en determinadas circunstancias.[17]

Callejo habla de la necesidad de un nuevo principio que actuaría como "contador" ante los mayores o menores placeres que se ofrecieran ante el individuo. Definitivamente, en la visión de nuestro autor, el solo criterio del placer es insuficiente para distinguir el bien del mal, por ejemplo:

> Un acto de adulterio, que causa un *placer* es un *bien,* y un *mal* por que cause disgustos mayores.[18]

Por otro lado, argumenta, si el sólo placer es incapaz de darnos la verdadera medida de lo conveniente y de lo inconveniente, entonces es necesario tener un espíritu privilegiado para hacer rápidamente los cálculos necesarios y tomar las mejores decisiones. Este proceso es, de hecho, imposible para la mayor parte de los individuos, con lo que el principio de utilidad es prácticamente inútil.[19]

Más adelante, nuestro autor niega que el placer, identificado con el bien, pueda, a su vez, identificarse con la *justicia;* y de este mismo modo, que el dolor, identificado con el mal, pueda ser idéntico a la *injusticia:*

> ... no es posible nombrar con la misma propiedad, *justo* a lo *deleitable* e *injusto* a lo *aflictivo* voluntario, puesto que un hombre al *padecer* por la virtud se haga justo aunque por lo común padezca *injustamente* acerbas penas, al paso que es *injusto* el *perverso,* rodeado de placeres...[20]

Callejo niega, en resumen, la unidad del principio de utilidad de Bentham. Para esto ha seguido la estrategia de mostrar de qué modo tal principio no es autosuficiente. Nadie, argumenta Callejo, siguiendo su propia inclinación al placer y huyendo del dolor lograría saber verdaderamente lo que es bueno y lo que es malo. Al contrario, quien siguiera este sistema se confundiría profundamente realizando actos que constituyen un bien personal pero que son injustos y huiría de actos que implican dolor pero que son justos y que incluso constituyen actos de virtud. De este modo, es necesario un principio más, que ayude a calcular el bien y el mal en relación con el placer y el dolor -puesto que no es perfecta su identidad; a su vez, es necesario otro cálculo respecto de la justicia y de la injusticia. Estos complejos cálculos posteriores anulan la simplicidad y la unidad del principio de utilidad, según Callejo.

[17] *Cfr. Ibidem*, pp. 14 y 15.
[18] *Ibidem*, p. 17
[19] *Cfr. Ibidem*, pp.18 y 19.
[20] *Ibidem,* p. 25.

Callejo ha introducido los términos "justicia" e "injusticia" y más particularmente "virtud". De este modo, nuestro autor da lugar al siguiente momento de su crítica, siguiendo la exposición de Bentham. Se trata de la radical oposición de Bentham contra el ascetismo.

En su exposición, Bentham declara que el principio contrario al de utilidad es precisamente el que sostiene el ascético. Principio contrario al placer y al bien como placer.[21] Callejo cita a Bentham en los pasajes en que caracteriza al ascético como el que tiene "horror al placer" cuya moral se funda en 'la privación" y la virtud en "el renunciamiento de sí mismo".[22] Finalmente, Bentham afirma que los ascéticos "han atacado el *placer mismo* lo han prohibido en *masa; universalmente* y sin *restricción,* teniéndolo como signo de una naturaleza reprobada".[23]

Luego de presentar la caracterización del ascético que ofrece Bentham, Callejo enuncia objeciones a cada punto de la exposición de aquél. En primer lugar, para Callejo el ascético es el que procura la perfección cristiana. El ascético no rechaza *por sí mismo* al placer. Este será, precisamente, el argumento central en el razonamiento de nuestro autor.[24] Pero vayamos por partes.

Callejo niega que cristiano alguno haya querido elevar el ascetismo a principio universal.[25] Como hemos mencionado, para nuestro autor el asceta practica la abnegación pero como medio de perfeccionamiento personal, sin intención de proponerlo como obligación universal.

Al contrario, argumenta nuestro autor, la renuncia de los placeres es realizada por los ascetas sólo en función de un bien mayor, o si se prefiere, de un placer mayor:

> ... si este dolor y mortificación es preciso para alcanzar un placer mayor que el tormento sufrido, lo mismo han ecsigido los filosófos, y entre ellos Benthan que manda obrar el *bien,* entendiéndolo por lo que causa *placer* (como esa mortificación) y seguir la utilidad mayor o el placer mayor, que alguna vez no se consigue sino con el dolor...[26]

De esta manera, Callejo llega a su primer conclusión crítica ante el principio de utilidad de Bentham. En último término, es exactamente lo mismo seguir *rectamente* el principio de Bentham que seguir las doctrinas de los ascetas:

> Estiéndase la doctrina a todos los casos semejantes, y resulta una mácsima común de moral que previene "negarse a los insentivos de la carne, cuando de

[21] *Cfr. Ibidem,* p. 33.
[22] *Cfr. Ibidem,* p. 37.
[23] *Ibidem,* p.61.
[24] *Cfr. Ibidem,* p. 33.
[25] *Cfr. Ibidem,* pp. 34-35 y p. 37.
[26] *Ibidem,* pp. 59-60.

> complacerlos se siga un mal mayor, particular o común" o en otros términos, negarle al deseo lo que apetesca y sea perjudicial. ¿Y no están por ventura de acuerdo con tales preceptos y reglas generales, los que repugnan el renunciamiento a sí mismos? ¿No es lo propio renunciarse a sí en el sentido de renunciar a lo pernicioso al individuo o a la comunidad, que sacrificar el *placer menor* al *mayor* y que seguir la *utilidad* en lenguaje de Benthan?[27]

Callejo intenta mostrar que Bentham ha sufrido una confusión lamentable respecto de su interpretación del ascetismo. El ascético no vive de espaldas al placer, sino que sacrifica los pequeños y grandes placeres de su vida en función de placeres mucho mayores que obtendrá posteriormente.

De hecho, Callejo indica que es *imposible* sustraerse a *todo* placer.[28] Afirma nuestro autor:

> No es posible condenar el *placer* en *sí,* en *masa* en *general* y sin *escepción* porque no es posible huir del placer hasta no sentir ninguno.[29]

De hecho, continúa Callejo, el asceta disfruta de innumerables placeres *espirituales* y *estéticos.*[30] Al perseguir su ideal religioso el asceta nunca niega su naturaleza humana y material:

> ...seguiré esforzando los argumentos aunque sea con alguna difución que se me dispensará; porque cuando se nos intenta poner en el terrible compromiso de renunciar los deseos mas naturales y los bienes a que nos convida la razón "misma, o abjurar la moral fundada en un renunciamiento a sí, prevenido espresamente en el Evangelio; es preciso esclarecer la materia, hasta hacer que se vea, con evidencia, que esa disyuntiva forzosa y sin medio, es falsa, y que la Religión no pugna con la naturaleza que perfecciona.[31]

De este modo, Callejo niega la dicotomía establecida por Bentham entre el principio del placer y el principio del ascetismo. Finalmente ambos pueden reducirse a lo mismo: un cálculo de placeres donde el menor se sacrifica en función del mayor.

Desde su profunda religiosidad católica Callejo ha procurado salvar la tradición cristiana sin por ello caer en las caricaturizaciones que Bentham ofrece del pensamiento ascético.

[27] *Ibidem,* p. 52.

[28] *Cfr. Ibidem,* p. 63, donde escribe nuestro autor: "... sostengo ahora la ley del placer, de cuyo imperio nadie puede escaparse, si no se sale del reino de la naturaleza".

[29] *Ibidem,* p. 67.

[30] *Cfr. Ibidem,* pp. 64 y ss. Habla del sabor de los alimentos, del color del cielo, el olor de las flores, etc.

[31] *Ibidem,* p. 46.

Ya hemos mencionado que el principio de utilidad de Bentham sufre una grave escisión, según Callejo, en tanto que requiere, necesariamente, de un principio alterno que sirva de "contador".

Es decir, según Callejo es necesario un principio alterno que calcule las cantidades de placer y de dolor, de modo que sea posible tomar la mejor decisión en una situación concreta.

Pero Bentham no propone algún principio formalmente calculador, sino que sólo afirma su principio de simpatía y antipatía. En cita ofrecida por Callejo, Bentham dice que "este principio [de simpatía y antipatía] consiste en aprobar o condenar, por sentimiento o instinto, sin dar otra razón de este juicio que el juicio mismo. *Yo amo*; Yo *aborrezco:* he aquí el eje sobre que estriba".[32]

Este es el que Callejo llama "principio arbitrario". La preferencia o el rechazo en función del criterio subjetivo de la simpatía y la antipatía implica precisamente la ausencia de objetividad y la aparición de la arbitrariedad.[33] Para Bentham tanto el *sentimiento* como el *instinto* no tendrían otra guía sino, precisamente, el placer y el dolor.

> Luego, si el sentimiento y el instinto son principios arbitrarios lo es el de la utilidad.[34]

Es decir, si es arbitrario decidir qué es lo mejor en función del sentimiento y el instinto (puesto que ambos son reductibles al placer y al dolor) entonces también es arbitrario el principio de utilidad, puesto que aquél está fundado sobre el placer y el dolor, argumenta Callejo.

Nuestro autor deja claramente establecida la sinrazón del principio arbitrario en el siguiente pasaje:

> Si en el principio arbitrario no habría medida común, tampoco la habría en el principio de utilidad; porque o se trata de un placer individual y este regularmente choca con el de otros muchos, o del de la comunidad, en cuyo evento debiéndose formar un cálculo, cada hombre tiene acción a presentar el suyo como el más esacto, cada uno creería haber ganado a favor de su placer o utilidad los sufragios de la multitud, y no sería ya muy fácil encontrar el tribunal universal de apelación que se echa de menos en el principio arbitrario de simpatía y antipatía.[35]

[32] *Ibidem*, p.74.
[33] *Cfr. Ibidem*, p.75
[34] *Ibidem*, p. 75.
[35] *Ibidem*, p. 77.

Así, Callejo culmina su crítica a Bentham. Nuestro autor ha mostrado que es necesario suponer un criterio objetivo superior a la simple simpatía y antipatía. Para Callejo el principio de utilidad carecería de aplicación universal en tanto que lo único que subsiste es el interés individual.

Como ya lo indicamos previamente, Callejo prefiere la doctrina católica debido a su objetividad. Aunque en su crítica no es el elemento argumentativo de mayor poder, el catolicismo es —lo hemos dicho— el ámbito desde el cual nuestro autor critica los elementos subjetivos del principio de Bentham.

A pesar de lo que hemos afirmado inmediatamente arriba, esto es, que Callejo toma como ámbito crítico fundamental al pensamiento católico, es curioso que las fuentes en función de las cuales escribe este tratado no sean explícitamente católicas.

Al contrario, Callejo recurre estratégicamente al pensamiento de otros autores específicamente modernos. Por ejemplo, menciona al menos en un par de lugares a Filangieri. A veces con cierto acuerdo, a veces con un sentido crítico, menciona a Montesquieu, Heinecio, Puffendorf y Locke.

Incluso cita un pasaje (aunque sin mencionar la obra) de "Roseau", acerca de los "tranquilos gozos de la serenidad".

A manera de resumen, podemos decir que las fuentes del pensamiento de Callejo son variadas, aunque cada una de ellas ha sido sometida a un cuidadoso proceso crítico. El horizonte último de verdad en nuestro autor lo constituye, definitivamente, la doctrina católica. Sin embargo debemos insistir en que su apertura a las más diversas fuentes de su época nos muestra un espíritu abierto, con profundos intereses intelectuales y una clara ausencia dogmática en el terreno filosófico.

Carlos Lepe Pineda.

VÍCTOR JOSÉ MARTÍNEZ

Se cuenta con pocos datos de la vida de Víctor José Martínez. Nuestro autor nace en Zinapécuaro, Michoacán, en el año de 1829. Fue estudiante en el Seminario de Morelia y en el célebre Colegio de San Nicolás, en el que se graduó como abogado. Ejerció esta profesión en la misma ciudad de Morelia y más tarde en la de México.

Martínez es reconocido por sus contribuciones a la historia y al derecho. Sus obras, aunque no de primera línea, revelan un estudio cuidadoso de sus fuentes y una gran capacidad de síntesis.

Muere en la ciudad de México en 1891

Para la realización del presente estudio analizaremos el *Compendio razonado del derecho a testar o sea de los testamentos a la luz de la filosofía.*[1]

Esta obra de Martínez se publica en el mismo año en que se realizaba el Congreso Constituyente que, al año siguiente, expide la polémica Constitución de 1857. Resulta curioso comprobar que no existe en la obra de Martínez ninguna referencia a este hecho que conmocionaba a la sociedad mexicana y que tenía como objetivo cambiar el derecho positivo de nuestro país.

El *Compendio* se compone de seis partes: "Primera. Del origen y fundamento del derecho a testar. Segunda. De los testamentos, testadores, herederos, memorias y desheredación. Tercera. De las demás cosas relativas a las herencias, de que debe disponerse en los testamentos; y de los codicilios, memorias testamentarias y poder para testar. Cuarta. Derechos póstumos de los padres tutores y curadores, sustituciones de albaceas, colación, petición, inventarios y modo de elevar a instrumentos públicos los testamentos cerrados y los verbales. Quinta. De los instrumentos en general y de los testamentos. Sesta. Formularios".

Resulta claro entonces que la parte verdaderamente filosófica del texto de Martínez comprende especialmente la "Primera", que trata del origen y fundamento del derecho a testar. El resto de su estudio está enfocado a cuestiones de derecho positivo.

Esta primera parte se divide a su vez en seis cuestiones: "Primera: ¿Qué debe entenderse por propiedad y cuántas son sus especies? Segunda: ¿En qué se funda el derecho de propiedad? Tercera: ¿Cuáles son los derechos particulares contenidos en el derecho general de propiedad? Cuarta: ¿Qué cosas pueden ser poseídas en

[1]Morelia, Tip. de Ignacio Arango, 1856.

propiedad? Quinta: ¿En derecho natural pueden separarse los modos de adquisición, del título sobre que se funda la propiedad? Sesta: ¿Qué duración debe tener la propiedad?".[2]

Para Martínez el problema del derecho a testar tiene su origen y fundamento en la propiedad,[3] de ahí que su discusión en lo que respecta a esta parte primera, filosófica, tenga como objeto la propiedad y, de este modo, será la idea que analizaremos a continuación.

Para Martínez el ser humano es considerado en su origen como un ser carente. La necesidad es la característica fundamental del hombre. Considerado aisladamente, como individuo, la primera urgencia que todo ser humano posee es la de satisfacer sus necesidades.

Es precisamente, en la idea de Martínez, ese conjunto de necesidades humanas naturales las que llevan en sí el germen de la propiedad. Sólo poseyendo puede el ser humano satisfacer sus necesidades. Los satisfactores han de tenerse a la mano y más o menos permanentemente para poder usarlos.

La propiedad, dice Martínez, "es una consecuencia forzosa de nuestra naturaleza, nuestras necesidades físicas, intelectuales y morales, y de nuestro destino: entra por tanto en la disposición de la ley y de ella recibe su complemento y legitimidad".[4]

La función de la ley es complementar y legitimar una situación que, emana de la condición misma del hombre: la posesión de bienes que satisfacen sus necesidades.

Así pues, el origen de la propiedad, según Martínez, depende de la condición y naturaleza del hombre mismo. Sin embargo, la explicación de Martínez no se reduce a un mero iusnaturalismo, sino que se complementa con una visión religiosa del problema.

Para Martínez, Dios ha dado su fin específico al género humano, de modo que para cumplirlo ha de tener, en primer lugar, derecho a poseer y, en segundo, tendrá posesiones.

Sería absurdo, explica, que Dios diese un fin propio a la especie humana, pero negara los medios pertinentes para alcanzarlo.[5]

De esta manera, la idea de propiedad en Martínez, no nace sólo de la naturaleza humana, sino también de los designios divinos sobre la suerte del hombre como especie y como individuo. La propiedad debe concebirse como incluyendo una dimensión trascendente que le orienta y le da su más profundo sentido.

Una vez aclarado que para Martínez la propiedad surge como una consecuencia de la naturaleza humana y de la disposición divina (aunque en realidad parece hacer

[2] *Compendio...*, p. 8.

[3] *Ibidem*, p. 7.

[4] *Ibidem*, p. 9.

[5] *Ibidem*, p. 10. Evidentemente, Martínez postula como fin de la vida humana la salvación eterna, la cual se obtiene a través de una vida virtuosa.

mayor énfasis en la primera que en la segunda), nuestro autor realiza una distinción fundamental.

Luego de definir a la propiedad en general como "la relación que hay entre nuestras facultades productoras y las cosas en que deben ejercerse",[6] es decir, que la propiedad es una peculiar relación entre las capacidades humanas y las cosas, Martínez señala la diferencia entre "propiedad de derecho" y "derecho de propiedad".

Siguiendo a Ahrens, Martínez define la propiedad de derecho como "lo que es un medio, una condición de conservación y desenvolvimiento para la vida humana.[7]

La propiedad de derecho es la capacidad de poseer de que, en abstracto, goza cada hombre. La propiedad de derecho es inherente a cada ser humano en tanto que tiene necesidades y, por tanto, el derecho a satisfacerlas mediante la posesión de bienes.

Por otro lado está el "derecho de propiedad". Martínez llama así a "la facultad de conservar dicha propiedad de derecho, la de poseerla, gozarla, &c., todo bien distinto de la primera propiedad; en lo que se forma y se llama *Derecho de Propiedad*".[8]

Si la propiedad de derecho es el derecho natural a poseer de que goza todo ser humano, el derecho de propiedad es la efectiva condición del que posee; es la concreta relación que surge en la posesión. De ahí que Martínez afirme más adelante que "la posesión es el mejor modo de realizar la propiedad de derecho, y el de no hace ilusorio el derecho de propiedad".[9] Es decir, sólo en la apropiación efectiva de las cosas tiene sentido el hablar de una natural "propiedad de derecho" y de un "derecho de propiedad".

De este modo, parafraseando a Martínez, podemos resumir: el *origen* de la propiedad está en el hombre mismo. Su *objeto* es satisfacer las necesidades naturales de éste. El *fundamento* de la propiedad se encuentra en la naturaleza de las cosas y su *fin* es llevar al hombre al suyo.[10]

Si para Martínez el derecho de propiedad y la propiedad de derecho fundamentan la efectiva práctica del poseer, la siguiente pregunta es: "¿qué cosas pueden ser poseídas en propiedad?"[11]

Ya se ha aclarado que la propiedad en general es una relación entre las facultades humanas y las cosas. Martínez distingue tres facultades humanas principales: el entendimiento, la voluntad y la libertad.[12]

El objeto del entendimiento sería la verdad (y su defecto la ignorancia). De la voluntad su objeto sería el bien y de la libertad la felicidad.

---

[6] *Ibidem*, p. 9.
[7] *Ibidem*, p. 10.
[8] *Ibidem*, p. 11.
[9] *Ibidem*, p. 19.
[10] *Cfr. Ibidem*, p. 11.
[11] *Ibidem*, p. 24.
[12] *Crf. Loc. cit.*

Resulta interesante entonces observar de qué modo Martínez señala los bienes que específicamente puede poseer el hombre en relación a sus capacidades naturales. Respecto del entendimiento, dice, corresponde la propiedad científica y literaria. Respecto de la voluntad está la apropiación de la fama, la reputación, la honra y el "concepto".[13] En cuanto a la búsqueda de la felicidad mediante la libertad se trata de la posesión de todas las cosas del "orden físico".[14]

Y resume Martínez: "las cosas, pues, que pueden poseerse en propiedad son aquellas en que pueden ejercerse las facultades productoras; el medio por el que pueden y deben adquirirse es el trabajo, o sea, el ejercicio de aquellas; y los efectos que produce el ejercicio de dichas facultades es el dominio, la propiedad".[15]

Martínez ha afirmado que la propiedad surge del ejercicio de las facultades del hombre, es decir, del trabajo, y que tiene como objeto la satisfacción de las necesidades humanas. En este punto es en el que enfrenta la idea de una *apropiación limitada,* propuesta por Ahrens. Presentando de modo muy sintético está última doctrina, podemos decir que Ahrens afirma que ningún hombre debiera poseer más allá de los satisfactores que cubren sus necesidades. Que la apropiación ilimitada es contraria al derecho y a la justicia.[16] Y visto de otro modo, Ahrens afirmaría la injusticia inherente al hecho de que alguien no poseyera lo suficiente para cubrir sus necesidades, es decir, la injusticia social implicada por la pobreza y la miseria.

Martínez responde tajantemente que "llevarnos en esta parte de tal doctrina sería abismarnos en el error llamado socialismo, pues cuando se hayan adquirido bienes más que suficientes para la satisfacción de las necesidades individuales, se haría indispensable el reparto de los que sobrasen al que tuviera sus necesidades cubiertas, entre los que aún no las hubieran satisfecho ya por flojera, ya por el juego, la bebida o la prostitución en todas sus ramificaciones".[17]

La idea de propiedad en Martínez toma de este modo un matiz muy especial. Se encuentra formada, en buena medida, por la idea liberal de posesión por medio del trabajo y apropiación ilimitada. Desde su perspectiva el origen de la pobreza no pue-

[13] *Op. cit.*, p. 25.

[14] *Cfr.* p. 26.

[15] *Ibidem,* p. 27. Podemos resaltar el paralelismo que existe entre las tesis liberales clásicas (Smith, por ejemplo) y este pasaje de la teoría de la propiedad de Martínez: sólo el trabajo proporciona propiedad. Las facultades puestas en acción producen objetos que no pueden ser sino propios.

[16] Dice Ahrens: "Cada hombre, como tal, puede por derecho natural aspirar ó una propiedad proporcionada á sus necesidades. Esta cantidad debe ser garantizada á cada uno; de otro modo el derecho y la justicia no quedarían satisfechos" *(Compendio...,* p. 14). Y en otro lugar: "Los límites del derecho propio, son también los de la propiedad, y como el derecho propio de cada uno se limita al conjunto de condiciones necesarias a su desenvolvimiento físico e intelectual, no puede pretender más que la propiedad que sea suficiente para satisfacer las necesidades que le resulta de la de su desenvolvimiento" (*Ibidem,* p. 13)

[17] *Ibidem,* p. 16. Sobre la presencia del pensamiento krausista en Martínez (Ahrens, específicamente), remitimos a la "Introducción" de este discurso.

de ser otro que el vicio, mientras que el origen de la riqueza es el trabajo. En apoyo a esta doctrina cita incluso a Clemente de Jesús Munguía, quien afirma, a su vez, la natural diversidad de bienes que poseen los hombres.[18]

El derecho a testar tendrá justamente su confirmación en el hecho de que cualquiera puede poseer bienes de modo ilimitado. Aún sin trabajar y sin necesitar (según Martínez, fundamento primero de la propiedad) un hombre puede poseer por cesión de bienes.[19] En su idea de propiedad Martínez incluye, de este modo, la capacidad de ceder irrestrictamente los propios bienes y de recibirlos en igual circunstancia.

Puesto que la propiedad está dada por la naturaleza misma y conforma una condición esencial de la vida humana, Martínez analiza también la relación que existe entre el derecho natural y el derecho civil.

Citando a Ahrens, Martínez afirma que "la garantía de la propiedad, no el derecho de propiedad, tiene su origen de este modo en una convención, que es un acto de sociedad".[20] El derecho civil se constituye, de este modo, en la instancia que garantiza y defiende la propiedad. La sociedad crea, convencionalmente, las instituciones que perfeccionan -con su protección- la natural condición del ser humano en tanto que posesor.

Con el fin de reafirmar esta idea, y en oposición a Hobbes y Proudhon, Martínez pregunta: "¿por qué debe (el derecho civil) reglamentar la adquisición o uso de la propiedad y garantizar su goce? Porque de otra manera se harían ilusorios en la sociedad los derechos y deberes relativos a la propiedad. ¿Por qué? Por que el hombre abusando de su libertad puede, o hacer que todos abusen de la suya, o que sea quimérica la de los demás, hasta venir a parar en el principio de Hobbes o en el de Proudhon, ambos funestísimos a la sociedad y al individuo, y cuyas consecuencias próximas son la destrucción de una y otro".[21] Es necesario que el derecho civil garantice la efectiva realización del derecho natural a la propiedad, ya que éste último puede ser violado en un acto de excesiva libertad de los miembros de la sociedad.

En breve, dice Martínez, "como el derecho civil no es más que la recta aplicación del natural, no puede, en la escala del deber, hacer otra cosa que reconocer la propiedad, reglamentar su uso en la sociedad y garantizar su goce y posesión".[22]

En resumen, podemos decir que la idea de propiedad en Martínez se constituye desde dos momentos fundamentales: su origen como derecho natural y su instrumen-

[18]¿Cuáles son los principios? Las necesidades, las facultades y los elementos productores. ¿Cuál es la primera consecuencia? La propiedad. ¿Cuál es la segunda? El dominio. ¿Cuál es la tercera? La transmisión varia y legítima ... ¿Cuál es la cuarta? La diversidad de las fortunas en la diversidad del empleo, de las facultades productoras y en la disposición libre de las cosas producidas" *Ibidem*, p. 17.

[19]*Cfr. Ibidem*, pp. 27-32.

[20]*Ibidem*, p. 15.

[21]*Ibidem*, pp. 11-12.

[22]*Ibidem*, p. 9.

tación en el derecho civil. La propiedad tiene como fundamento la satisfacción de las necesidades humanas. Hay tantos satisfactores como facultades humanas, de ahí que exista posesión intelectual, moral y física. La primera apropiación se realiza siempre por medio del trabajo, pero es posible poseer mediante donación. De este modo la acumulación de bienes puede ser ilimitada. El derecho civil, finalmente, debe garantizar el goce de la propiedad y reglamentar los modos de apropiación. Esto, con el fin de aplicar rectamente el derecho natural dentro de la vida social.

El pensamiento de Víctor José Martínez se caracteriza por tener una fuerte tendencia escolástica. Sin ser él mismo un escolástico -puesto que los rasgos modernos de su pensamiento quedan bien dibujados en sus textos- Martínez recupera una gran cantidad de tesis escolásticas y específicamente de autores hispanos y mexicanos para matizar sus afirmaciones sobre derecho natural y conciliarlas con sus creencias religiosas y su cosmovisión cristiana.

Cabe destacar que entre los autores escolásticos a quienes cita continuamente encontramos, en primer lugar, a Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán; en segundo lugar podemos mencionar al español Jaime Balmes.

Debido a su formación como abogado, la mayor parte de las obras de Martínez versan sobre temas legales.[23]Sin embargo, en el comienzo de su argumentación nuestro autor gusta de proporcionar un fundamento absoluto a su pensamiento a través de la religión y la filosofía. Este fundamento será Dios en primer lugar y la naturaleza humana en segundo.

Respecto de autores no escolásticos, aunque los cita muchas veces para rebatirlos, y, como afirma al final de la primer parte de su obra, "para que la verdad brille más intensamente al lado del error", Martínez también menciona a Proudhon y a Hobbes. Pero principalmente cita a Ahrens, autor alemán cuya obra *Curso de derecho natural o de Filosofía del derecho,* gozó de gran popularidad entre los abogados europeos y americanos de mediados del siglo pasado. Martínez retoma una gran cantidad de ideas y conceptos de este autor, a pesar de que rechaza, por ejemplo, la doctrina de la apropiación limitada.

De este modo, podemos afirmar que Martínez, si bien es una figura menor en el conjunto de nuestra historia de las ideas filosóficas, resulta, sin embargo, significativa en el contexto en que se inscribe. Su pensamiento resulta una combinación de escolástica y derecho republicano. Aunque se inclina hacia el conservadurismo, su obra revela las necesidades teóricas de una sociedad en transformación.

Carlos Lepe Pineda

[23]Tenemos noticia de otras obras de Martínez, aunque en nuestras investigaciones no pudieron ser localizadas. *Del secreto en sus relaciones con la filosofía y el derecho.* México, Imp. de Mariano Villanueva, 1866, y también el *Tratado filosófico legal sobre letras de cambio.* México, Imp. de Mariano Villanueva, 1869 (Dos libros).

FRANCISCO O'REILLY

Los pensadores mexicanos del siglo XIX no se limitaron exclusivamente a nutrirse de las ideas europeas, sino que las adoptaron con algunos cambios significativos al contexto histórico nacional. Sus ideas conforman una historia con tradición que mantienen líneas de conexión entre sí.[1] Estas aparecen interconectadas mostrando su posición ideológica con respecto a la educación, el clero y religión, la política, la economía, la moral, etc. Esta actitud que evidencia su preocupación y compromiso por los problemas sociales del momento, sin que por ello sus opiniones dejen de ser fructíferas para la filosofía, podemos considerarlas como una de las grandes aportaciones del pensamiento nacional.

Ya el propio eclecticismo se produjo en una tradición y posición filosófica, crítica y valorativa empeñada en continuar o profundizar las ideas e intereses de algunos compatriotas. Sin dejar de analizar las ideas europeas ante las que siempre mantuvo una posición crítica, el eclecticismo mexicano no dejó de hacer una modesta aportación a éstas.[2]

Los filósofos mexicanos del siglo XIX realizaron estudios en los diversos temas que cautivaron sus intereses y dieron toda su atención; como por ejemplo, la lógica, la historia, la política, la psicología, la educación, la ciencia y la jurisprudencia, entre los más importantes para ellos.

En el presente apartado tendremos el orgullo de exponer a un erudito mexicano interesado en destacar sus ideas en el campo de la jurisprudencia.[3]

Ha pasado el año de 1867, fecha en la que el régimen imperialista de Maximiliano cae frente al impulso republicano de Juárez. El grupo de los treinta inicia sus proyectos políticos de la Constitución de 1857. Con todas las dificultades que implicaba la bancarrota del país y la dificultad de atraer capitales extranjeros, la reconstrucción

[1]Entre las ideas que conforman esta tradición se encuentran principalmente, la noción de sentido íntimo, el interés por la historia, la jurisprudencia y el conocimiento científico, como también, una disposición pedagógica que se expresa siempre en la necesidad de sugerir un método para el aprendizaje y la enseñanza.

[2]Entre los autores de esta tradición ecléctica durante el siglo XIX debemos considerar principalmente a Francisco Frejes y José Julián Tornel. Aunque en el siglo XVIII los precedieron los jesuitas exiliados y el padre oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos.

[3]El interés por la jurisprudencia aparece en los grandes estudiosos mexicanos de la lógica como Francisco Frejes y José Julián Tornel, quienes sugirieron aspectos de carácter metodológico para la investigación jurídica. Sin embargo, el autor que ahora nos ocupa representa, en nuestra opinión, la figura más destacada en el área por sus críticas y aportaciones a la filosofía del derecho.

de la nación queda en manos de los dieciocho intelectuales recién llegados al poder, mientras que el orden y seguridad de la patria es encomendada a los doce militares.[4]

Los intereses de los conservadores no dejan de expresarse, sus inconformidades y desacuerdos en contra del liberalismo, al que siempre se le intentó sabotear con revueltas y artículos públicos que tienen su expresión en los periódicos *La voz de México* y *El Pájaro Verde.*

Durante el mismo año, Altamirano funda las veladas literarias y la revista *El Renacimiento.* El positivismo se ha adoptado en México bajo la dirección de Gabino Barreda y en 1868, éste pensador mexicano inaugura la Escuela Nacional Preparatoria con un discurso en el que se expresa la orientación política y educativa de esta institución. Su lema "Libertad, Orden y Progreso". Esto ocasiona múltiples polémicas; y en 1875 se traduciría la *Lógica* de Tiberghein por José Ma. del Castillo Velasco, situación que da cuenta de la percepción y difusión del krausismo que tendría significativa importancia en las últimas décadas del siglo XIX en México.

Sin embargo, pese a las dificultades económicas del país, las tácticas liberales de Juárez y Lerdo logran modernizarlo con instalaciones ferroviarias y la persistente intención de orientar a la nación mexicana con el espíritu positivista. Más tarde, tras la muerte de Juárez en 1872, Lerdo abandona el país frente a las impugnaciones de José María Iglesias y el triunfo de Porfirio Díaz contra las revueltas aún persistentes, que tiempo después lo llevarían al poder político y económico de la nación.

Cuando las vivencias sociales del país no tienen todavía su correspondencia con las leyes y planteamientos constitucionales de 1857, la obra de Francisco O'Reilly tiene lugar.

Francisco O'Reilly nació en 1839 en la ciudad de Guadalajara realizó sus estudios en el seminario de esta ciudad hasta titularse como abogado en 1862. Por algunos años litigó en ciudad Guzmán y en 1868, año en el que Barreda funda la Escuela Nacional Preparatoria, O'Reilly regresa a su ciudad natal para desempeñar diversos puestos de carácter público, como por ejemplo, juez de letras, jefe político del primer cantón del estado; director de la Biblioteca Pública y catedrático de Derecho Natural en la Escuela de Jurisprudencia. Entre los puestos políticos de elección popular que desempeñó destacan la diputación en la legislatura local, en el congreso general y en el senado de la República.

[4]El grupo de los dieciocho liberales estaba conformado por Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada, José María Iglesias, José María Lafragua, José María Castillo Velasco, José María Vigil, José María Mata, Juan José Baz, Manuel Payno, Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Ignacio Luis Vallaría, Ignacio Manuel Altamirano, Antonio Martínez de Castro, Ezequiel Montes, Matías Romero, Francisco Zarco y Gabino Barreda.

El grupo de militares estaba integrado por Porfirio Díaz, Manuel González, Vicente Riva Palacio, Ramón Corona, Mariano Escobedo, Donato Guerra, Ignacio Mejía, Miguel Negrete, Gerónimo Treviño, Ignacio Alatorre, Sóstenes Rocha y Diódoro Coella.

Partidario del liberalismo, O'Reilly enfrentó una polémica con el presbítero Agustín de la Rosa en 1886, cuando el jurisconsulto justificó la incautación de los bienes de la Iglesia católica por el Estado. El presbítero Agustín de la Rosa puso en tela de juicio el artículo 39 que trataba sobre la soberanía de la nación. El clérigo cuestionó que el gobierno de entonces fuera un representante real de la soberanía e intereses de la nación, argüía que la soberanía no podía ser representada por un pequeño grupo que controlaba y decidía el destino del país. Era Porfirio Díaz quien por segunda vez ocupaba el gobierno. O'Reilly defendió la legitimidad de la acción gubernamental en relación con el artículo 31.[5]

Francisco O'Reilly murió en su ciudad natal en el año de 1893

Entre sus obras más importantes se encuentran los *Estudios sobre la filosofía y la historia del derecho en relación con el derecho civil* (1870), el *Tratado de filosofía e historia del derecho* (1871), cuya impresión no se terminó; y *La cuestión de Jalisco ante el senado* (1876).

Nosotros seguiremos las ideas de Francisco O'Reiily en su obra *Estudios sobre la filosofía y la historia del derecho en relación con el derecho civil.* [6] La obra está compuesta en tomos; el primero se divide en libros que, a su vez, se desglosan en capítulos y secciones. En el primer libro de este tomo el autor explica las nociones básicas del *iusnaturalismo* y también se ocupa de señalar, en términos generales, conceptos como los de personalidad, libertad, igualdad, sociabilidad, propiedad, entre los más importantes. En esta obra el autor expone algunos de los elementos básicos de la filosofía del derecho con el propósito de orientar de manera útil y efectiva el ejercicio de los futuros legisladores haciendo énfasis en la necesidad de reestructurar la enseñanza de esta materia. La preocupación principal de O'Reilly es introducir el método analítico para la reestructuración de la enseñanza del derecho, pues según él: "el abogado que sabe recitar textualmente una ley, pero que ignora los principios en que esa ley está fundada, y que no conoce la historia eterna de la leyes, causas que las produjeron, el estado de la sociedad y época en que fueron promulgadas, no será sino un leguleyo tanto mas peligroso cuanto que carece de la razón y el buen sentido que dirigen á los demás hombres".[7]

La obra no es un texto escolar, se trata, rigurosamente, de un tratado que pretende dar un nuevo enfoque al derecho, su enseñanza y su ejercicio. El autor sigue un

[5] *Cfr. La Religión y la Sociedad.* 27 de junio de 1886.

[6] Desconocemos el número de tomos que conforman la obra, pues sólo hemos encontrado el primero. Sin embargo, detallamos que a patir de éste, la riqueza y erudición del pensamiento de Francisco O'Reilly, quien hasta la fecha no es muy conocido, merece un lugar en la historia de las ideas mexicanas por sus grandiosas aportaciones.

[7] Francisco O'Reilly. *Estudios sobre la filosofía y la historia del derecho en relación con el derecho civil,* p. V, en el Discurso Preliminar.

análisis crítico y valorativo de las ideas de numerosos autores[8] poniendo en juicio algunos de sus planteamientos para sólo retomar los que el autor considera están bien fundados en la historia y la filosofía.

Cuatro ejes constituyen la preocupación de O'Reilly: 1) sugerir una nueva metodología para el ejercicio y enseñanza del derecho; 2) hacer un estudio histórico-filosófico detallado del derecho, introduciendo el método analítico como el método más adecuado para la jurisprudencia; 3) definir los principios jurídicos más importantes sin desligarlos de las maneras de ser de los hombres, y 4) sugerir algunas pautas para intentar resolver uno de los problemas, que a su parecer, es de importancia capital para la humanidad, a saber, ¿qué hacer para regular el derecho sin herir la libertad individual de los hombres y sin que ésta afecte a la sociedad?

Su interés por reestructurar la enseñanza del derecho no se limita exclusivamente al plano del litigio nacional, pretende poner en tela de juicio las prácticas jurídicas que se reconocen como propias en el plano internacional. Sus críticas alcanzan al propio derecho tradicional de occidente. Al respecto consideremos sus reflexiones:

> ....¿qué antorcha podrá alumbrarnos en ese espantoso caos de nuestro derecho patrio? ¿Qué guía podrán tomar nuestros juristas para unificar nuestra enseñanza de derecho [sic], deduciendo verdades legales de principios evidentes, que sean al mismo tiempo apoyo de algunas de nuestras leyes y la crítica mas severa de algunas otras? ¿Cómo puede prepararse la verdad, la justicia y la sencillez de nuestra futura codificación? ¿Cómo podremos, en verdad, sacudir nuestra rutina legal, cuando la mano legisladora de la decadente Roma pesa aún sobre las naciones mas cultas del mundo?... ¿Y qué remedio? Aplicar la filosofía y la historia al derecho civil; que el método analítico se introduzca en nuestras escuelas; que se enseñe al estudiante á deducir el derecho de los principios constitutivos de la naturaleza humana, sin cuidarse de las opiniones de Alvarez, de Mantienzo ó de Molina; que el jurista, en fin, aprenda de una sola vez y en las escuelas de derecho, todo lo que debe saber, esto es, la razón de la ley, la historia de la ley y lo que es actualmente la ley.[9]

Pero ¿cuál es la idea de derecho concebida por O'Reilly? El jurista jalisciense considera que el estudio de la legislación debe ser "el estudio de la lógica aplicada a la naturaleza del hombre".[10] Su posición jurídica se caracteriza por ser un *iusnaturalismo*

[8]La erudición de O'Reilly es evidente frente al gran número de pensadores y corrientes jurídicas que contempla. O'Reilly aborda con gran conocimiento y destreza el Derecho Romano, Descartes, Bentham, Rousseau, Locke, Aristóteles, Grocio, Puffendorf, Bayle, Píndaro, Kant, Hegel, Fichte, etc. Aunque, muy honestamente, confiesa que le resultó difícil entender las ideas de los pensadores alemanes. Estos autores, sólo por mencionar algunos de los más importantes y discutidos por el autor.

[9]*Ibid.*, pp. IV-VI, en el Discurso preliminar.

[10]*Ibid.*, p. 2.

que difiere con algunos de los planteamientos de los autores clásicos de esta posición filosófica del derecho, como son Puffendorf y Grocio;[11] se funda primordialmente en algunos principios básicos de la Ilustración, como la idea del progreso humano.[12]

O'Reilly piensa que, para el estudio del derecho es fundamental, asentar el concepto filosófico de hombre y, de ese modo, asegurar una comprensión jurídica en principios que mantengan sus conexiones con las ideas y la realidad, es decir, con la abstracción

[11]Difiere de Puffendorf en su idea de considerar que la moral puede tener el mismo tipo de certidumbre que las matemáticas, cuando Francisco O'Reilly expresa:

> Grocio, en su *Derecho de la guerra y de la paz,* se expresa así: Aristóteles ha dicho con mucha verdad, que no se encuentra en las ciencias morales la misma certidumbre que en las matemáticas. (...) Puffendorf trató de refutar esta doctrina, pero se fijó mas en algunos términos impropios de que usa Grocio, [sic] que en el fondo de la argumentación; y considerando con razón, que la extensión y la cantidad son las que dan una inmensa ventaja á las ciencias matemáticas, creyó conveniente establecer *ciertas cantidades morales* en que se apercibe [sic] *cierta extensión,* para comparar con suceso una ciencia con otra; pero Puffendorf es en esto, como algunas veces, mas ingenioso que sólido. (O'Reilly, *op. cit.,* pp. 20 y 21)

O'Reilly critica y reprocha a Grocio su titubeo de sostener la idea de que el derecho natural es inmutable o independiente de la autoridad y voluntad divina. Considere el lector el siguiente comentario del jurista mexicano:

> Puffendorf y Berbeyrac creían que el derecho natural depende únicamente de la voluntad de Dios; y la escuela, que reconoce la existencia de este derecho, los ha seguido ciegamente. Grocio, que á pesar de su anterioridad dejaba algunas veces de ser creyente para ser filósofo, se atrevió á decir que el derecho natural es inmutable, y que Dios mismo no lo puede cambiar. (...) Sin embargo, Grocio que temia con razón las objeciones contra su creencia, imaginó un término medio para no prescindir de su doctrina, asegurando que á veces parece que se viola el derecho natural, es un engaño en que incurren los que no miran de cerca; pero que en realidad el derecho natural permanece lo mismo y solo hay cambio en la cosa objeto de este derecho. 'Por ejemplo, dice, si un acreedor me dona lo que le debo, no estoy obligado á pagarle, y no porque el derecho natural que ordena pagar lo que se debe cese entonces de tener fuerza de ley, sino porque no debo ya lo que debía. De la misma manera, si Dios manda matar ó robar á alguno, no autoriza el homicidio ni robo por lo mismo que El lo manda'. Este es un pobre argumento indigno de Grocio, porque ademas de no haber paridad entre el primero y segundo ejemplo, aunque la hubiera, Grocio olvida que en el primer caso no hay mas que dos personas con obligaciones y derechos, el acreedor y el deudor, con cuyas dos voluntades es bastante para rescindir el adeudo; pero en el segundo hay una tercera persona de quien el terrible mandante y el obediente mandatario no han recibido su finiquito. (*Ibid.,* pp. 29 y 30).

[12]El lector observará, a lo largo de esta exposición, las alusiones textuales que O'Reilly hace al progreso. Su referencia a este concepto no tiene que ver directamente con la filosofía positivista de Augusto Comte sino con el ideal ilustrado de Condorcet (1743-1794), Voltaire (1694-1778) y Turgot (1727- 1781), quienes orientaron su pensamiento hacia la perfección del hombre y de la historia como un progreso intelectual y moral. Comte, por su parte, es seguidor de este ideal aunque los positivistas mexicanos le dieron una orientación distinta al concepto. *(Cfr.* Zea, *El positivismo en México)* O'Reilly es fiel al ideal ilustrado aún cuando vive y publica en la época cumbre del positivismo.

y los hechos, pues para este autor, "estudiar el derecho es estudiar al hombre mismo en sus distintas maneras de ser".[13] Pues "ser el mismo hombre y ser la misma persona, son cosas enteramente distintas".[14] Concebir al hombre en cuanto tal significa concebirlo como la identidad de compuesto de cuerpo y alma que es lo que "realmente determina la identidad de cada hombre".[15] Es necesario definir la identidad de persona porque en ella recaen tanto las obligaciones como los derechos jurídicos de los individuos. ¿Pero que significa para el autor esta identidad de persona? O'Reilly considera que:

> Los pensamientos y sensaciones que afectan de alguna manera el alma, cambian incesantemente, dejando no obstante á la misma alma el conocimiento que existieron... [éste] algo que no cambia en esta mutabilidad, y que tiene conciencia de los pensamientos pasados y los acompaña y combina con los pensamientos presentes. Esta conciencia que acompaña al pensamiento, y que hace considerar á la sustancia que piensa, no solo como ser permanente en medio de la variedad de impresiones, sino como igual á sí mismo, causa de sus operaciones y distinto de toda otra sustancia pensante, nos hace comprender en qué consiste la identidad personal, en virtud de la que un ser racional es siempre el mismo y distinto de todos los demás.[16]

La conciencia de nuestros actos como tal es la que representa, en opinión de este pensador, la identidad personal de cada uno de los individuos; en esto reside "la verdadera personalidad filosófica" de los hombres. "Todo ser que tiene identidad de conciencia, dice O'Reilly, es una persona psicológica, *todo ser capaz de derechos y obligaciones* constituye una persona jurídica".[17] De esta preocupación primordial, el autor pasa a definir los conceptos de libertad, igualdad y propiedad. Consideramos sus puntos de vista al respecto.

O'Reilly reconoce como principio básico del derecho a la libertad y establece un paralelismo entre moral y derecho. Identifica a la moral como la que discierne, mediante la voluntad, el bien del mal; y al derecho como la materia que reflexiona sobre la libertad. O'Reilly afirma: "la libertad no es el ejercicio de la voluntad del hombre hacia el bien y conveniencia social, sino la facultad espontánea del ser inteligible que abraza el bien ó el mal con pleno y completo conocimiento de acción".[18]

O'Reilly distingue tres niveles en la libertad; 1) la libertad primitiva o absoluta, que no es más que *"una facultad del ser inteligente para obrar ó no obrar sin suje-*

[13] *Ibid.*, p. I, en el Discurso preliminar.
[14] *Ibid.*, p. 104.
[15] *Id.*
[16] *Ibid.*, p. 106.
[17] *Ibid.*, p. 109.
[18] *Id.*

ción á ley alguna";[19]2) la libertad natural, que es *"la facultad de obrar ó no obrar de acuerdo con las prescripciones de la ley natural"*[20] y 3) la libertad legal o social que es *"la facultad de obrar ó no obrar de acuerdo con las prescripciones de la ley".*[21]

El autor reconoce que, teóricamente, "la libertad absoluta está en la esencia del hombre progresivo, [y] la libertad legal es una condición indispensable del hombre en progreso",[22] pero considera que "la existencia de la libertad absoluta, en toda la plenitud de su ejercicio, es incompatible con la naturaleza progresiva del hombre, porque la perfectibilidad humana supone la unión de fuerzas físicas y morales en los seres de una misma especie, ó cuando menos la armonía completa entre las facultades de un solo ser, y ni ésta ni aquella pueden existir donde la fuerza e intensidad de un poder opuesto".[23] De esto concluye el autor que "la naturaleza de la libertad absoluta supone en sí misma la imposibilidad de ejercerse sin restricción alguna".[24]

Con respecto a la idea jurídica de igualdad, O'Reilly considera que ésta debe comprenderse en dos niveles: el absoluto y el relativo. El pensador jalisciense juzga que la libertad absoluta sólo puede concebirse teóricamente pues, de existir prácticamente en la vida de los hombres, ésta perdería su carácter de absoluto para convertirse en un término exclusivamente relativo. La igualdad absoluta, de ése modo, "no puede tener lugar sin destruirse á sí misma por su realización".[25] A partir de esto, el autor concluye dos principios:

Primer principio: *todos los seres de un mismo género son absolutamente iguales en la esencia que constituye su ser y en la naturaleza de sus facultades; y por consiguiente son iguales absolutamente todos los derechos del hombre indispensables para la conservación de su ser ó el desarrollo de sus facultades.* Segundo principio*: en todas aquellas cosas que dependen de la actividad del hombre ó del desarrollo de sus facultades, la igualdad es relativa y los derechos son en proporción á esta actividad y á este desarrollo.*[26]

Por otra parte, el jurista considera que la propiedad "no es mas que el acto ó producto del ejercicio de una facultad humana, no puede tener otra causa de ser que la naturaleza misma, ni mas origen que la libertad del hombre en relación con las necesidades y progreso de éste, armonizadas con la conservación y perfectibilidad de los demás hombres". [27] El autor disiente de las teorías clásicas sobre el derecho de propiedad: la teoría de la ocupación y la del trabajo. De la primera dice que "la teoría que funda en la

[19] *Ibid.*, p. 121. También suele llamarla libertad filosófica.
[20] *Ibid.*, p. 123.
[21] *Id.*
[22] *Ibid.*, p. 121.
[23] *Ibid.*, p. 122.
[24] *Ibid.*, p. 123.
[25] *Ibid.*, pp. 130 y 131.
[26] *Ibid.*, p. 137.
[27] *Ibid.*, p. 224.

ocupación la naturaleza y origen de la propiedad individual, tiene los defectos siguientes: primero, confunde el origen histórico de la propiedad con su naturaleza; segundo, pasa del derecho abstracto de propiedad sin transición lógica á la propiedad en acto, y confunde las cosas comunes con la cosas no apropiadas, abusando de la facultad de abstracción; y tercero, supone un convenio imaginario que nada probaría aunque fuese históricamente probada su existencia",[28] Con respecto a la otra teoría, O'Reilly piensa que la teoría que funda la propiedad en el trabajo es mucho más racional, pero no deja de ser, para el autor, una doctrina falta de verdad e incontrovertible, siempre que quiera considerarse "como fundamento de la propiedad".[29] Pero ¿cuáles son los argumentos que brinda el autor para oponerse a esa teoría jurídica? O'Reilly afirma que "el trabajo no es la causa de la propiedad privada y mucho menos del derecho general de propiedad". Esta teoría, en opinión de O'Reilly, incurre en tres errores: 1) supone la propiedad para fundarla, 2) confunde la consolidación y garantía de la propiedad en el derecho de propiedad en abstracto y 3) destruye el derecho de propiedad que dimana del trabajo.[30]¿Cuál es la alternativa que da Francisco O'Reilly frente a este conflicto jurídico? Para el autor el derecho de propiedad "está fundado en la naturaleza humana y se realiza por el ejercicio de la libertad de un hombre que se apodera de una cosa sin dañar el ejercicio de la libertad de otro; así es que cuanto mas perfecta sea la manifestación de la libertad al apoderarse de una cosa, mas perfecto será el medio de efectuar esta manifestación, ó sea el modo de adquirir socialmente la propiedad individual".[31] De todo esto O'Reilly concluye que la "propiedad es un derecho, una relación intelectual entre una persona y otra persona; relación que dimana de la libertad ejercida sobre una cosa determinada, y de otra libertad que respeta ó debe respetar esta determinación. Esta relación supone la capacidad de un individuo para apoderarse de un objeto; y el respeto que otras personas deben tener, como hemos dicho, hácia el ejercicio de esa libertad de adquirir y conservar el objeto apropiado; respeto expresado por la abstracción de la capacidad que todos tienen para adquirir un mismo objeto de propiedad".[32] Hasta aquí los planteamientos más importantes y significativos de Francisco O'Reilly.

Con respecto a sus influencias debemos considerar que, en primer término pero no exclusivamente, O'Reilly sigue el pensamiento de Condillac en la propuesta del método analítico; el *iusnaturalismo* en sus principios básicos, sin comprometerse con lo planteamientos de Grocio o Puffendorf; la ideas jurídicas de Locke con respecto a la identidad de la persona; y las ideas de Kant con respecto a los conceptos de libertad, igualdad y propiedad. Aunque en sus conclusiones siempre mantiene cierta distancia de todos ellos. O'Reilly retoma de estos autores lo que le parece más significativo y propio para la ciencia del derecho y así definir su propia posición. Aunque éstos son

[28] *Ibid.*, p. 241.
[29] *Ibid.*, p. 242.
[30] *Ibid.*, p. 254.
[31] *Ibid.*, p. 255.
[32] *Ibid.*, p. 273.

los pensadores más renombrados para O'Reilly, no debemos olvidar que él mantiene un amplio criterio y una gran erudición para incorporar a sus planteamientos y reflexiones, ya para seguirlas o cuestionarlas, las ideas de muchos otros pensadores. A continuación presentamos una somera exposición de estas influencias.

Sobre la influencia de Condillac en el pensamiento de O'Reilly tomemos en consideración la siguiente afirmación:

> El análisis está en la naturaleza del hombre y se desarrolla en virtud de la ley inmutable de su ser; el análisis es la libertad, la investigación libre é independiente del hombre, que busca en el descubrimiento de lo bello y lo bueno la satisfacción de una necesidad, que lo arrastra indefinidamente á lo desconocido por deducciones directamente lógicas, desde las mas triviales verdades de sensación hasta los especulativos principios de la ciencia.[33]

Sobre su acuerdo con el *iusnaturalismo* en algunos de sus principios básicos, destacamos la siguiente afirmación:

> Si la experiencia nos ha mostrado que es imposible encontrar un principio único y fuera de sí mismo en que poder fundar todos sus conocimientos jurídicos, fundémoslo en nuestra naturaleza misma, y por consiguiente en la moral, porque entiendo por esta palabra, la reunión de principios absolutos que constituyen ó modifican la naturaleza de los seres inteligentes.[34]

Con respecto a la influencia de Locke en el pensamiento de O'Reilly, podemos destacar la siguiente afirmación del jurista mexicano en su exposición sobre la personalidad:

> Nos apoyamos en las doctrinas de Locke, que con tanta claridad y exactitud ha explicado la identidad y personalidad, enseñando al mismo tiempo cómo se deduce el derecho de la identidad de conciencia.[35]

Consideramos primero, de manera general, su cercanía con el idealismo alemán y, al mismo tiempo, su posición critica y valorativa a los pensadores iusnaturalistas clásicos:

---

[33] *Ibid.*, p. IV en el Discurso Preliminar.

Presentamos al lector el siguiente comentario de Condillac con respecto al análisis:

Por la análisis [sic], vuelvo á decir, y solo por ella debemos instruirnos. Es el camino mas simple porque es el mas natural, y aun verémos que es el mas corto. El es quien ha hecho todos los descubrimientos: por él hallaremos otra vez lo que ya se halló; y lo que se llama *método de invención*, no es otra cosa que la análisis.

Cfr. Condillac; *La lógica, o los primeros elementos del arte de pensar-*, pág. 28 o *Cfr. Curso de estudios, Arte de pensar*; part. 3, cap. 4.

[34] *Ibid.*, p. 4.

[35] *Ibid.*, p. 104

> Cualquiera que sea el juicio que se forme de las doctrinas de Kant, Fichte y Hegel, no se les puede negar la gloria de haber deducido el derecho de la filosofía, sacándolo de la obscuridad y el causismo donde lo habían dejado las escuelas de Grocio y Puffendorf. Es necesario tener presente, sin embargo, que las obras de los filósofos alemanes no están excentas de errores, y que el error de una escuela filosófica es trascendente á la ciencia del derecho. Es preciso fijar los verdaderos principios filosóficos, si se quiere conocer con certidumbre las bases de la jurisprudencia.[36]

Ahora consideremos uno de sus acuerdos con el filósofo de Königsberg en el concepto del derecho de propiedad:

> Esta es sin duda la razón porque Kant, el mas grande de los filósofos juristas, ha dicho con mucha verdad: ‚El derecho real, el derecho sobre una cosa *(jus reale, jus in re),* es el derecho hácia todo poseedor de la cosa, objeto de este derecho'.[37]

Por último, sólo falta considerar la evidente conexión que O'Reilly mantiene con el pensamiento mexicano de su época, al hacer mención de un concepto fundamental cuya importancia hemos destacado dentro del discurso lógico-epistémico del siglo XIX en México. La noción de "sentido íntimo" que aparece en el pensamiento de Francisco Frejes, José Julián Tornel, Teodosio Lares, Manuel Brioso y Candiani y Porfirio Parra, entre otros. O'Reilly menciona este concepto al decir:

> Hemos visto que lo que es absolutamente igual no puede ser sino uno, de tal suerte, que si dos cosas fueran absolutamente iguales, no serían propiamente mas que una; pues bien, la experiencia, el sentido íntimo y la razón nos están demostrando que el género humano es absolutamente uno y que la naturaleza del hombre es indisputablemente la misma en todos los individuos, sea que hayan tenido un tronco común ó que no tengan mas origen común que el tipo de su naturaleza, existente en el pensamiento del Creador. [38]

Hasta aquí nuestra exposición, acerca de este pensador mexicano, que en nuestra opinión, se sitúa dentro de un no-dogmatismo crítico y valorativo de las ideas filosóficas europeas del derecho, sin dejar de hacer significativas aportaciones al área de la filosofía del derecho y a la enseñanza de la jurisprudencia.

Alberto Núñez M.

[36] *Ibid.*, pp. 83 y 84.
[37] *Ibid.*, p. 235.
[38] *Ibid.*, p. 131. El subrayado es de nosotros.

LONGINOS CADENA

Son realmente pocos los datos que se conservan acerca de la vida de Longinos Cadena. Nace en la ciudad de Puebla, Puebla en 1862 y muere en la ciudad de México en 1933. Es reconocido por su actividad como educador, periodista y profundo pensador social.

Sabemos que en la ciudad de Puebla cursa estudios superiores en Derecho en el Seminario Palafoxiano, sin llegar a graduarse.

Se traslada a la ciudad de México en el año de 1884, donde se dedica especialmente a la actividad periodística y al magisterio. Publica en diversos periódicos, particularmente en *La Voz de México,* de tendencia conservadora, además de *El Cruzado, El Tiempo* y *El País.*

Para reseñar el contexto socio-histórico tomaremos como referencia la fecha de la obra que analizamos en este capítulo. Es en 1894 cuando Longinos Cadena publica su texto sobre la Constitución de 1857. Se trata, como él lo dice, de someter a una crítica a la constitución que durante casi cuatro décadas ya había regido la organización social de México.[1]

Para 1894 el gobierno del general Porfirio Díaz se había consolidado. La represión se había vuelto en muchos sentidos selectiva, de modo que la mayor parte de la población disfrutaba realmente de un ambiente de paz social. Las actividades culturales recibían constantes impulsos y la participación de México en eventos internacionales era prácticamente regular.

Pero, a pesar de esta imagen de concordia y progreso, la situación política era por demás compleja. A pesar de la política conciliatoria de Díaz ante el clero, los conservadores (como Cadena) deseaban la caída de la Constitución de 1857 y la vuelta a la participación política de los eclesiásticos.

Podemos decir, en resumen, que el contexto en que se presenta la obra de Cadena nos muestra un México con profundas diferencias sociales, en donde cada clase social se oponía a las otras intentando defender sus intereses. La obra de Cadena es una muestra de esta disputa por el poder y por la transformación de los instrumentos del poder; en este caso, la Constitución.

La única obra que nos fue posible hallar de Lónginos Cadena es *La Constitución de 57 juzgada a la luz de la razón.*[2] Esta es una recopilación de 19 artículos original-

[1] *Cfr. La Constitución de 57 juzgada a la luz de la razón,* México, Imp. y Encuadernación de Mariano Nava y Cia., 1894. "Preliminares", p. 5.

[2] *Ibidem.*

mente publicados en el periódico católico *La Voz de México*[3] en los cuales nuestro autor analiza y critica la Constitución de 1857.

Los artículos, una vez publicados como libro, producen una obra que, en principio, podemos calificar como poco armónica. En primera instancia, el análisis de nuestro autor partirá de lo que éste reconoce como los tres elementos esenciales a toda Constitución: la autoridad que la forma, las leyes que la componen y, por último, la moral como base absoluta de toda Constitución. Al primero y al tercer elemento Cadena apenas dedica un par de artículos, mientras que respecto del segundo enlista diez "conclusiones" que se encargará de demostrar en, por lo menos quince artículos. Cabe mencionar que de diez conclusiones sólo desarrolla siete dando por supuesto que la octava, la novena y la décima quedarían ya demostradas con las observaciones anteriores.

A pesar de esta ausencia de equilibrio en su estructura, la obra nos permite rastrear con claridad la idea de Constitución en Cadena. Aunque se trata de una crítica dirigida a una constitución en particular, Cadena aclara lo que *debe ser* toda constitución, y este es el aspecto claramente filosófico de su obra.

Como ya ha quedado mencionado más arriba, en su estudio sobre la Constitución de 1857 Longinos Cadena distingue tres elementos esenciales a toda Constitución. Estos son: "1° La autoridad que forma y decreta las instituciones y leyes fundamentales que la componen. 2° Las leyes constitucionales, las que no son otra cosa, sino el desenvolvimiento o la sanción de un derecho preexistente y no escrito. 3° La moral, base sobre la cual descansa".[4] Es, particularmente, en el segundo elemento en que Cadena explícita ampliamente su idea de Constitución.[5] Para nuestro autor toda constitución debe tener como origen un "derecho preexistente y no escrito". Este derecho se compone de dos elementos centrales: las *costumbres* y las *leyes*.[6]

Una constitución, según la "sana escuela filosófica", dice Cadena, es "la forma de gobierno de una nación o pueblo, sus leyes, costumbres, usos y tradiciones; en una palabra, su manera de ser" y por ello es que afirma: "según el verdadero y genuino sentido de la palabra constitución, se ve que ella procede de dos fuentes primordiales: las *costumbres* y las *leyes*".[6]

[3]*Cfr. Ibid.,*. Nota "Al lector".

[4]*Ibid.*, p. 6.

[5]Respecto del primero y tercer elementos, Cadena se detiene a analizarlos sólo para poner de manifiesto el que, respecto de la autoridad, toda autoridad proviene legítimamente de Dios, y que el pueblo puede equivocarse al elegir a sus gobernantes, de modo que critica la tesis de la soberanía popular. En cuanto al tercer elemento, Cadena critica particularmente unas palabras de Justo Sierra al declarar que se educaría en México, y de acuerdo con la Constitución, con base en una moral laica. El laicismo le parece absurdo a Cadena puesto que para él la única y verdadera moral es la católica y su negación conduce a la desunión y el desastre social. Para Cadena es una contradicción hablar de moral-laica.

[6]*Op. cit.*, p. 31

Para Cadena una constitución escrita independientemente de las costumbres de un pueblo y ajena al derecho previamente existente, resultará inaplicable y alejada de toda realidad.

Iniciando al análisis de las costumbres, según nuestro autor la característica fundamental, históricamente demostrada, de nuestro pueblo es su catolicismo. Cadena acepta que existe una gran diversidad étnica y un espectro sumamente amplio de tradiciones, pero para él el origen de todas nuestras costumbres comunes no es sino el catolicismo.[7] Incluso, lo que denomina "carácter nacional" (más allá de las accidentales diferencias entre regiones) se debe exclusivamente a la religión católica.[8]

De lo anterior Cadena deduce que cualquier constitución que fuese promulgada en México debería caracterizarse por su respeto a la religión católica, pues de otro modo se violenta no sólo las costumbres sino también el ser mismo de la nación mexicana, como hemos visto.

Pero las observaciones teóricas más importantes las expone Cadena respecto de las *leyes,* del derecho preexistente que toda constitución debiera respetar.

En primer lugar para nuestro autor toda ley escrita debe respetar, necesariamente, a la "ley natural". Cadena caracteriza a la ley natural como una emanación "del creador de todo lo existente, es una manifestación de su voluntad impresa en el corazón de sus criaturas dotadas por él de razón y libre arbitrio; esta es la "ley natural" que tiene por fundamento la naturaleza de las cosas, y es la ley eterna anterior a la ley positiva". [9]

Cadena establece que la ley natural es la manifestación del deseo divino en nuestra conciencia. La ley natural está "impresa en el corazón de sus criaturas", de modo que la justicia de esta "ley eterna" debe ser evidente para todo ser humano.

Y nuestro autor añade: "Esta "ley natural" que es el precepto divino, puede resumirse en estos tres mandamientos: vivir honestamente, no hacer mal a nadie y dar a cada uno lo que es suyo".[10]

La obligación de honestidad, bondad y justicia, nos dice Cadena, está grabada en nuestros corazones y es por ello que debe ser, necesariamente, fundamento de cualquier ley escrita.

Pero, además de la ley natural Cadena señala una segunda ley que de ningún modo puede ser ignorada por la ley positiva: se trata de la "ley revelada." Con cita de Blackstone, Cadena asegura que "todas las leyes humanas descansan sobre dos fundamentos: la ley natural y la ley divina y de ellas dimana el derecho de gentes".[11]

Recapitulemos. Para Longinos Cadena una constitución debe respetar dos elementos fundamentales de la vida de los pueblos. En cuanto al primero, se trata de *las*

[7] *Cfr.* Por ejemplo, p. 111: "esas costumbres generales, particulares y locales que forman nuestro carácter,... las debamos a la religión;... México, que tiene como alma de su ser la religión."

[8] *Cfr.* p. 105 y lo dicho inmediatamente arriba.

[9] *Op cit.*, pp. 128-129

[10] *Op. cit.*, p. 129.

[11] *Loc. cit.*

costumbres, mientras que al segundo lo constituyen las *leyes,* entendidas éstas como el derecho preexistente. Respecto de las costumbres, Cadena aclara que la costumbre fundamental de la nación mexicana es su religiosidad católica. En cuanto a las leyes, para Cadena no puede existir una constitución que sea indiferente a la ley natural y a la ley revelada. Ambas leyes son dadas por Dios aunque de distinto modo.

Longinos Cadena llama "constituciones naturales" o "constituciones sociales" al derecho que debiera servir de fundamento al derecho positivo. "Las constituciones naturales o sociales son anteriores a las constituciones escritas, siendo las primeras producidas por las dos formas originarias del derecho: las costumbres y las leyes".[12] La "constitución natural" se erige como modelo de toda constitución escrita. De hecho, la crítica de Cadena a la Constitución de 1857 parte de los que considera es la falta de atención a la constitución natural de la nación mexicana.

Profundizando en la idea de "constitución natural" Cadena señala que "Las constituciones naturales o sociales propiamente hablando no son la obra del hombre; en ellas entra un infinito número de componentes tales, tan vastos y tan fuera de la acción humana que sería ridículo sostener que son la creación del hombre. El clima, el tiempo, la experiencia, las guerras, los usos, las costumbres, los alimentos, la raza, la índole, el organismo y tantas causas que directa o indirectamente ya de una manera general, ya particular... entran como componentes de aquel todo complexo, todo que puede llamarse el *medio ambiente* de los pueblos".[13]

Para nuestro autor la constitución natural no es un producto de la decisión humana, sino que en su formación interviene el "medio ambiente" que rodea a los seres humanos. Es esta concreción ambiental e histórica lo que otorgará especialmente el carácter de únicas a las constituciones de diferentes países y de diferentes épocas. A la vez, el intento de copiar cualquier constitución sería totalmente inútil:[14] "las constituciones escritas, no son más que la expresión del espíritu público de un pueblo".[15]

De este modo la labor del legislador es claramente determinada por nuestro autor: "la misión del legislador no es la de crear o *hacer,* es la de organizar, reformar y corregir; sus elevadas funciones se circunscriben a darle forma regular y concreta a lo que encuentra ya hecho; a corregir los defectos de una viciosa organización social, y a reformar conforme a los sanos principios de lo bueno, verdadero y justo, aquello

[12] *Op. cit.*, p. 36.

[13] *Op. cit.*, p. 69. A pesar de la semejanza de este planteamiento con el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, no es posible afirmar que las tesis de Cadena provengan de esta fuente.

[14] *Cfr.* p. 36: "Es claro, la carta de 57 a más del defecto antes señalado, tiene el de ser no mas que una copia, un tanto modificada de la constitución francesa; en efecto, sigue sus principios, tiene su mismo espíritu y tendencias, como si entre una y otra nación no se interpusiera el océano, como si ambas no las dividieran diferencias más poderosas que las distancias, como son el carácter, la lengua, la naturaleza del país, las costumbres y los usos".

[15] *Op. cit.*, p. 98.

digno y capaz de organización, reforma o corrección".[16] El legislador no es creador de la ley, sino, podríamos, decir, intérprete de la constitución natural del pueblo.

Las ideas expuestas hasta este punto confirman y demuestran, según nuestro autor, sus diez "conclusiones" respecto del segundo elemento esencial a toda constitución, a saber, que las leyes no son sino sanción de un derecho preexistente.

A continuación transcribo *in extenso* las diez conclusiones que conforman la directriz fundamental de la obra de Cadena: "1ª Las constituciones naturales o sociales son anteriores a las constituciones escritas; siendo las primeras producidas por las dos formas originales del derecho; las *costumbres* y las *leyes*. 2ª Las constituciones naturales, como las *costumbres* y las *leyes* de donde se originan, son la obra de las circunstancias, y las circunstancias, en un caso dado son infinitas. 3ª Las leyes constitucionales escritas, no son sino declaraciones de derechos anteriores no escritos. 4ª Lo que existe de más esencial, de más intrínsecamente constitucional, y verdaderamente constitucional, no es jamás escrito[17] 5ª Una constitución no puede ser el resultado de una deliberación, no es pues la obra de las asambleas. 6ª En las constituciones escritas no hay leyes *a priori*; el legislador no hace mas que unir los elementos preexistentes, formulando el estado de derecho de una nación por medio de una legislación. 7ª Ninguna nación puede darse la libertad por sólo la constitución escrita, si esta no la posee de antemano. 8ª La fragilidad de una constitución escrita está en razón directa de la multiplicidad de sus artículos. 9ª Las constituciones escritas, son la obra de la acción humana, y esta es circunscrita y falibles; en tal virtud, las constituciones escritas lo serán igualmente. 10ª Si una constitución es viciosa, deberá corregirse, remontándose a las formas originarias del derecho. Podrá corregirse, pero no sustituirse".[18]

Resumiendo. La constitución política de un pueblo para Longinos Cadena, debe surgir, en primer lugar, de la ley natural. Esta ley viene a complementarse con la ley revelada la cual debe ser atendida por proceder de Dios. En particular la constitución política no podrá ser sino la expresión escrita de la constitución natural de un pueblo, de sus leyes y costumbres propias, que quedan comprendidas en lo que Cadena llama "carácter nacional".

Tal vez uno de los defectos más notorios en la obra que venimos analizando de Longinos Cadena es, como hemos señalado, la falta de equilibrio en ella. A algunos principios y demostraciones dedica cuatro o cinco artículos, mientras que a cuatro

[16] *Op. cit.*. p. 70.

[17] Cabe señalar que existen al menos dos sentidos en el uso de la palabra "constitución" en el pensamiento de Cadena. Ambos usados como íntimamente unidos y a veces existe la duda respecto del sentido en que lo usa en un contexto determinado.

La primera acepción nos remite a la idea de "lo constitutivo"; la constitución natural está íntimamente ligada con la constitución específica de un pueblo, es decir, con sus elementos características. En segundo lugar está la idea de la vida política de un pueblo. Esto será propiamente lo que Cadena llama "constitución escrita".

[18] *Op. cit.*, p. 29-30.

demostraciones apuradamente les dedica un artículo. Esta falta de equilibrio, sin embargo, le da oportunidad de extenderse en ciertas materias y fundamentar sus puntos de vista desde su propio razonamiento y a través de citas que se suceden a todo lo largo del texto.

El pensamiento de Longinos Cadena se caracteriza por estar mediado totalmente por los principios católicos. Su reverencia por las enseñanzas de la Iglesia, su constante preferencia por los autores de formación y tendencia católica así como sus opiniones personales acerca de la educación y la condición de la sociedad son prueba suficiente para mostrar que Cadena desea la reunión entre la Iglesia y el Estado, a la vez que pugna por el reconocimiento de la personalidad social y jurídica de la Iglesia.

Pero si bien podríamos ahora resaltar el escolasticismo de Cadena, hay que equilibrar este juicio señalando que las fuentes de las cuales se nutre su pensamiento no son, en modo alguno, exclusivamente escolásticas. Cadena muestra una formación amplia y un conocimiento razonable de los autores liberales europeos. Resulta interesante señalar el uso que hace de este conocimiento.

Por un lado, Cadena usa su conocimiento de los filósofos europeos para criticarlos. Por ejemplo, arremete en contra del concepto de contrato en Rousseau y en contra del concepto de libertad en Kant.[19] Nuestro autor intenta mostrar que ambos estaban equivocados y que tales doctrinas son un peligro para la sociedad entera.

Pero, por otro lado, el uso más interesante que hace Cadena de otros autores europeos es en el sentido de citarlos para confirmar las tesis propias. Puede resultar paradójico pero Cadena sólo cita a sus adversarios teóricos cuando la cita resulta a su favor. Cadena prácticamente no polemiza, sino que, más bien, recurre al ardid de presentar sus opiniones y confirmarlas con las palabras de aquellos que, al menos en principio, debieran ser sus adversarios.

Concretamente Cadena hace referencia, entre muchos otros, a Locke,[20] a Voltaire,[21] a Grocio[22] y con cierta insistencia a Costant,[23] empleando frases que, como dijimos, de alguna manera confirman las tesis que nuestro autor sostiene.

En cuanto a los autores conservadores, Cadena cita a Balmes[24] y a Bossuet[25] confirmando su visión religiosa de la cuestión social. En cuando a la doctrina social como tal, nuestro autor cita en múltiples lugares al Papa León XIII y su encíclica *De conditione opificum.*[26]

[19] *Cfr. Op. cit.*, pp. 37 y ss.
[20] *Cfr.* p. 92.
[21] P. 135.
[22] P. 77.
[23] *Cfr.* p. ej. p. 65.
[24] *Cfr.* p. ej. p. 134.
[25] *Cfr.* p. ej. p. 153.
[26] *Cfr.* p. ej. p. 58.

Por otro lado, Cadena muestra un importante acercamiento al pensamiento krausista. Al menos en una ocasión al referirse a la cuestión educativa, menciona y cita a Tiberghien -quien, para nuestro autor, representa la opinión de Krause- acerca de la necesidad de proporcionar una educación con contenido religioso.[27] En el mismo lugar, refuerza su argumentación con una cita del krausista Ahrens.[28]

Respecto de Ahrens, Cadena lo cita en tres ocasiones. Una de ellas es la referida previamente, acerca de la educación. En otra ocasión hay una mera referencia a Ahrens para confirmar su opinión sobre lo que debe ser una constitución. [29] Finalmente, Cadena cita extensamente a Ahrens para mostrar el absurdo de sostener la tesis de la soberanía popular.[30]

En relación a otros autores de su época, Cadena cita y rechaza la idea de educación laica sostenida por Justo Sierra.[31] En definitiva, podemos decir que Longinos Cadena se nutre de un pensamiento católico tradicional; escolástico si queremos ser más precisos. Su conocimiento de otras tradiciones es bueno, aunque el uso que hace de estos autores y obras es, como hemos dicho, más bien *estratégico* (como apoyo a sus propias convicciones) que polémico.

Deseamos comentar, por último, que además del texto que hemos analizado, poseemos información de otros textos publicados por nuestro autor y que, desafortunadamente, no pudieron ser localizados: *Teoría y práctica de la educación y la enseñanza.* 1897; *Teoría científica sobre la música cromática.* [s. a.]; *Ensayo sobre la filosofía de la educación,* [s. a.].

---

[27] "Aquellos de entre los libre-pensadores de nuestros días, que se figuran que deben hacer abstracción de Dios en la educación del niño, no tiene más que una idea confusa de Dios, de la ciencia y de la educación. Olvidan que no hay ciencias sin principios, educación sin elevación, elevación sin Dios." *Cfr. Op. cit.,* p. 120.

[28] "Las fuerzas eminentemente ideales de toda instrucción, son la religión y la filosofía, susceptibles de ser combinadas de distintas maneras para todas *(sic)* los grados de enseñanza, la *religión* formará pues, *naturalmente la base de la instrucción primaria" Ibid.* pp. 119-120. La cita que Cadena toma de Tiberghien (ver nota previa) y ésta de Ahrens en realidad son equívocas. Para los krausistas, en efecto, Dios es el fundamento de toda ciencia y la realidad última, pero no se trata del Dios al que se refiere Cadena, un Dios trascendente y personal. Los krausistas sostienen el *panenteísmo:* la realidad entera se explica y existo *en* Dios. Aún el panteísmo puede concebirse como una especie de panenteísmo. En efecto, nada más lejano al catolicismo de Cadena. Esto es lo que denomino un uso "estratégico" de otras doctrinas.

[29] *Cfr. Ibid., p. 6*

[30] "La soberanía del pueblo ejercida, por decirlo así, por puras aglomeraciones cuantitativas en las elecciones, ha redundado rara vez en bien suyo, porque por su ignorancia, su obediencia fácil a sus pasiones momentáneas, el pueblo ha sido cogido muchas veces en un lazo que le ha conducido a votar el establecimiento de instituciones y de leyes subversivas de la libertad", exclama Ahrens. *Ibid.,* p. 16. Acerca del conocimiento de Ahrens en el siglo XIX mexicano, *cfr.* el estudio referente a Víctor José Martínez en este mismo discurso.

[31] *Cfr. Ibid., pp. 132 y ss.*

Encontramos también ciertos textos que a pesar de carecer de interés filosófico, muestran, sin embargo, la inclinación de Cadena a estudios de diversa índole: *Elementos de historia general y de historia patria para el primer año de educación primaria conforme a la ley del 15 de agosto de 1908.* México, Herrero Hnos., 1911; *Gramática castellana y ejercicios de lenguaje.* México, Herrero, 1919; *El lector católico mexicano; método de lectura conforme con la inteligencia de los niños.* México, Herrero Hnos., 1913

Carlos Lepe Pineda

BIBLIOGRAFÍA

BERNARDO MARÍA DEL CALLEJO

BÁSICA

El principio de la utilidad en legislación y moral de Jeremías Bentham impugnado por el Lic. Ciudadano Benardo M. del Callejo. Puebla, Imp. Nacional, 1834. Biblioteca del Instituto José María Luis Mora. México, D. F.

Víctor José Martínez (1829-1891)

BÁSICA

Compendio razonado del derecho a testar o sea de los testamentos a la luz de la filosofía. México, Tip. de Ignacio Arango, 1856. Biblioteca México.

FRANCISCO O'REILLY (1839-1893)

BÁSICA

Estudios sobre la filosofía y la historia del derecho, en relación con el derecho civil. Guadalajara, Tipografía de Isaac Banda. 1870. Tomo I, 280 p. Biblioteca México.

Rosa, Agustín de la. "Contestación al Sr. Lic. O'Reilly" en el periódico católico y social *La Religión y la Sociedad.* Gua- dalajara, Jal., 27 de junio de 1886. Biblioteca Nacional

COMPLEMENTARIA

condillac, Etienne Bonnut de. *La lógica, o los primeros elementos del arte de pensar.* Guanajuato, reimpresa en la Oficina del Supremo Gobierno a cargo del c. J. Carranco, 1828.

Diccionario de historia, biografía y geografía de México. 3a ed., corregida y aumentada con un apéndice. México, Porrúa, S. A., 1970. Tomos i y ii.

Historia general de México. 2a ed. México, El Colegio de México, 1977. Tomo iii. 337 p.

zea, Leopoldo. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.* México, fce. 1990. 481 p.

LONGINOS CADENA (1862-1933)

BÁSICA

La Constitución de 57 juzgada a la luz de la razón.

México, Imp. de Mariano Nava, 1894. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

DISCURSO SOCIALISTA, ANARQUISTA Y SUS OPOSITORES. NUEVAS RUTAS EN LA FILOSOFÍA MEXICANA

INTRODUCCIÓN

Con el fin de ofrecer una visión más completa del pensamiento filosófico en México a finales del siglo XIX, se contemplan, en este discurso, la coyuntura que, en el espacio filosófico, se dio entre los últimos años de dicho siglo y la nueva visión filosófica que empezó a dominar en los primeros años del XX. Es por ello que, como podrá advertir el lector, este discurso contemporáneo se presenta dividido, a su vez, en tres discursos: anarquista, antisocialista y aquel que por su importancia y contenido hemos preferido designar como "nuevas rutas" en el discurso filosófico mexicano.

Se desea presentar, aunque brevemente, algunas de las ideas filosóficas que guardando una relación con el siglo XIX, incluso surgidas en él, marcan características peculiares al interior del pensamiento filosófico mexicano en las primeras décadas del siglo XX.

¿Por qué el discurso anarquista? En la tarea de una historia de las ideas filosóficas en México en el siglo XIX y primeros años del siglo XX se presenta como necesario un enfoque y estudio de algunas de las propuestas más significativas, en el plano filosófico, del pensamiento magonista representativo del anarquismo mexicano. Así como con el fin de presentar una de las tonalidades características de fin de siglo y principios del nuevo es perentoria la tarea de análisis de la posición crítica escolástica y positivista mexicanas en relación a las corrientes anarquista, socialista y en general al movimiento obrero que habían adquirido gran auge en la circunstancia mexicana de los años ya señalados; por ello ofrecemos un discurso antisocialista en relación al cual se ha procurado realizar un estudio y exposición de sus principales contenidos. Estamos conscientes que dichos contenidos de crítica son, la mayoría de las veces, confusos y pobres en sus argumentos; esta deficiencia puede apreciarse tanto en la oposición escolástica como en la que realiza Agustín Aragón portavoz de la corriente "positivista" y "científica".

En el discurso calificado como nuevas rutas al interior del discurso filosófico contemporáneo se ofrece un panorama general del pensamiento mexicano "innovador" en el espacio de las ideas filosóficas.

La relación esencialmente comparativa que, en el plano filosófico, puede establecerse entre dichos representantes de nuevas rutas y las tendencias dominantes en los últimos años del siglo XIX es sumamente significativa, enriquecedora y por demás necesaria para lograr una visión, en la historia de las ideas filosóficas en México, de la intersección de los dos siglos. Esta coyuntura ofrece una gama de matices de carácter filosófico que hemos procurado aclarar en lo posible. La nueva generación, "los ate-

neístas", nos referimos en nuestro estudio, concretamente, a Antonio Caso y a José Vasconcelos no rompieron con sus maestros positivistas, algunos de estos ya totalmente escépticos del positivismo, sino que por el contrario encontramos siempre, en sus obras, palabras de reconocimiento a la labor académica de sus mentores; a su vez dichos maestros, Sierra, Ezequiel A. Chávez, el liberal Vigil, fueron, en mucho, promotores de sus inquietudes y pusieron sus esperanzas en estos jóvenes. Baste recordar, a propósito de ello, las palabras de Justo Sierra en su célebre discurso de "Homenaje a Gabino Barreda", (1908), que refiriéndose a ellos los presenta como integrantes de un movimiento intelectual necesario de escuchar: "este movimiento que hoy presenciamos, este llegar atropellado y tumultuoso de la nueva generación". Estos jóvenes dedicados, algunos, primordialmente, a la filosofía, Caso y Vasconcelos, ya desde el Ateneo y después en su madurez marcaron, en verdad, "nuevas rutas" en lo filosófico; en sus obras se encuentra una nueva y enriquecedora visión del hombre y de los problemas filosófico-político-educativos, quizá todavía no lo suficientemente estudiadas. Su lectura viene a ser un solaz para el estudioso del pensamiento filosófico mexicano si lo comparamos con la producción filosófica de los autores mexicanos del siglo XIX.

Por otra parte, las aportaciones de Lombardo Toledano, Samuel Ramos y Oswaldo Robles fueron muy importantes al interior de la línea de la filosofía mexicana. De ellos realizamos, en cierto modo, una nueva lectura resaltando aquellas ideas más significativas en su discurso filosófico. Cabe advertir que Oswaldo Robles fue, en su momento, el representante en México de una escolástica moderna remozada en todos sentidos.

En cuanto a Ezequiel A. Chávez, en cierta forma olvidado por algunos estudiosos de la filosofía en México, pero no por ello menos importante en relación a ella, ha sido tratado en este discurso atendiendo, principalmente, las facetas que se presentan al interior de su pensamiento filosófico, esto es, desde aquella en que se muestra esencialmente positivista spenceriano hasta en la que se hace patente su regreso a un cristianismo con elementos de acendrado misticismo, sin olvidar sus importantes aportaciones a la pedagogía, que por cierto, nos inclinamos a pensar, ameritan una investigación cuidadosa, todavía no realizada.

Por otra parte, su estudio sobre la caracterología del mexicano, en relación al cual cabe al maestro Chávez, indiscutiblemente, ser uno de los primeros, sino el primero, en estudiar al mexicano bajo un enfoque psicológico, filosófico y pedagógico, merece un estudio especial.

En esta segunda edición y al interior de este Discurso se presentan, por su importancia al interior de la Filosofía Mexicana: el estudio sobre la recepción del krausismo en México, y los filósofos, Agustín Aragón y Miguel Othón de Mendizabal y Plotino Rhodakanaty, que aunque extranjero influyó mucho en la ideología político-filosófica del momento.

Ma. del Carmen Rovira

RECEPCIÓN DEL KRAUSISMO EN MÉXICO

La presencia del krausismo en México no fue precisamente diáfana, pero sí resultó significativa en la medida en que fue instrumentalizado por un liberalismo reformista resistente, por una parte, a las diatribas del catolicismo anti-ilustrado, y renuente, por otra, a la hegemonía de un positivismo cada vez más influyente en el último tercio del siglo XIX. La concepción krausista del mundo sintonizó así con aquellos principios liberales heredados de la tradición revolucionaria ilustrada y que habían inspirado, aun en medio de tensiones y difíciles transacciones entre moderados y radicales, la Constitución de 1857 (soberanía popular, sufragio universal masculino, derechos individuales absolutos, igualdad ante la ley, supremacía del poder civil, educación pública y laica...). Y colisionó, en consecuencia, con otras concepciones del orden político bien distintas, ya fuera porque éste descansara en la supremacía de la fe y en la autoridad de la Iglesia, o porque buscara fundamentos en los paradigmas científico-experimentales actualizados en el método y la doctrina positivas. De ahí una doble e inevitable beligerancia: frente a un catolicismo intransigente que incluso recurrirá en ocasiones a la violencia armada para combatir las herejías del liberalismo constituyente; frente a un neo-liberalismo positivista –o "liberalismo conservador", tal y como dirán algunos de sus propios .mentores- que juzgará utópicos y metafísicos los principios consignados en la Carta magna del 57, proponiendo una severa reforma de la misma en orden a implantar políticas "científicas" (limitación de derechos civiles en favor de una "tiranía honrada" o un gobierno oligárquico autoritario capaz de liberar y cohesionar los recursos productivos del país, subordinación del poder legislativo al poder ejecutivo, énfasis tecnócrata, aplicación de la nueva disciplina sociológica al análisis de aquellas leyes que rigen la evolución del organismo social....)[1].

Esta doble beligerancia no siempre fue nítida, pues las ideas krausistas, lejos de conformar una expresión sistemática, tendieron más bien a conjuntarse con ideas de

[1]Cf. por ejemplo LEOPOLDO ZEA, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.* FCE, México, 1968 (1ª ed. en un solo volumen); ALAN KNIGHT, "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)": *Historia mexicana*, XXXV, 1985, pp.59-91; CHARLES HALE, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX.* Trad. del inglés de Purificación Jiménez. Vuelta, México, 1991; BRIAN R. HAMNET, "La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867": ANTONIO ANNINO y RAYMOND BUVE (coords.), *El liberalismo en México.* Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Munster-Hamburg, 1993, pp. 103-120.

cuño espiritualista y, de forma excepcional, anarco-socialistas. En cualquier caso, dichas ideas se articularon en torno a la recepción de dos obras relevantes, complementarias entre sí en la medida en que desarrollan, respectivamente, los fundamentos de la praxis y la teoría krausistas: el *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho* de Heinrich Ahrens y la *Lógica* de Guillaume Tiberghien[2].

1. Las polémicas en torno a la filosofía del derecho de Ahrens

El *Curso* de Ahrens fue probablemente adoptado como libro de texto para la enseñanza del derecho natural en el Instituto de Ciencias de Guadalajara en 1855[3], en pleno auge del liberalismo reformista. Inspirado en el iusnaturalismo organicista del filósofo alemán K.C.F. Krause, dicho curso define el derecho como "el principio regulador y coordinador de la cultura humana"[4] o el órgano social llamado a establecer las condiciones necesarias "para el cumplimiento armónico del destino humano"[5], cuyos fines especiales son la religión, la moralidad, la ciencia, el arte, la educación y el comercio. La misión del derecho no es otra por tanto que: garantizar la autonomía o "independencia relativa" de cada uno de ellos, de forma "que sea respetada en su existencia y su actividad propia"; garantizar la "coexistencia" de todas ellas, de manera que ninguna transgreda "los límites trazados por le ley en interés de todos", ni interfiera "en la esfera de acción de ninguna otra"; y proporcionar "asistencia" a las esferas que lo requieran[6]. Para ello se sirve del Estado, el cual está llamado a guardar "un cierto grado de equilibrio, proporción y armonía entre las diversas ramas del trabajo social de la cultura" e "interceptar, sobre todo, las desviaciones y protuberancias que sean evidentes"[7]. Es decir, se trata de una concepción del derecho que escapa, mediante la distinción –sin separación- entre el Estado y la sociedad, a los extremos de la escuela hegeliana y el del liberalismo clásico por otro. Si lo primero erige al Estado en una objetividad absoluta bajo la que las diversas esferas sociales quedan anuladas o absorbidas, y lo segundo lo reduce a un mero contrato o a una institución arbitraria desgajada de la cultura humana[8], el Estado "ético-orgánico" propugnado

[2]Una somera aproximación a la teoría y praxis krausistas a partir de estas dos obras puede encontrarse en mi libro *Krausismo en México.* UNAM, México-Jitanjáfora, Morelia, 2003, pp.39-56.

[3]Al menos eso es lo que apunta el canónigo Agustín de la Rosa (1824-1907) al comienzo de unas "Observaciones a la obra de Henri Ahrens intitulada ---", a las que seguidamente me referiré.

[4]HEINRICH AHRENS, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, complété dans les principales matières par des aperçus historiques et politiques*, (6ª ed. en francés). Leipzig, Brockhaus, 1868 (2 vol.),, I, p.252.

[5]*Ibid.*, I, p.139.

[6]*Ibid.*, I, pp.139-146. Esta cuestión es ampliamente desarrollada en II, pp.334-351 y pp.463-497. Por otra parte, en I, pp.146-158, delimita Ahrens el principio del derecho "considerado en su razón, en su causa, en su fin, en su materia y en su forma, en su carácter objetivo y subjetivo, y en su extensión y sus límites".

[7]*Ibid.*, II, p.334.

[8]Cf. *Ibid.*, II, pp.366-169.

por Ahrens está llamado a ser "el gran organismo de la cultura de la humanidad" o el "todo viviente cuyo centro o poder central" mantiene "una íntima unidad de acción e influencia recíproca con todas las partes"[9].

Las tempranas referencias del *Curso* de Ahrens en México nos remiten sobre todo a la hostilidad del pensamiento católico reaccionario: en 1854 el canónigo Agustín de la Rosa publicaba una *Refutación de la obra titulada Curso de derecho natural o de filosofía del derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, por H. Ahrens* (Tipografía de Rodríguez, Guadalajara)[10], cuyos argumentos eran en realidad muy pobres. Aferrado a un orden revelado incuestionable y teológicamente jerarquizado conforme a un cuerpo dogmático elemental, no tolera De la Rosa ningún atisbo de perfectibilidad antropológica, aun cuando en términos krausistas ésta resulta incomprensible al margen de una teodicea explícita y de una concepción del mundo marcadamente religiosa. Dejándose llevar por una lectura inmadura y prejuiciosa del curso, no reconoce tesis esenciales del mismo tales como el sustento eterno del destino humano, el fundamento absoluto de los hechos morales o el origen divino de la idea de justicia, precipitándose así en un reduccionismo fundamental: la perfectibilidad krausista se agota en un historicismo craso abocado al ateísmo en la medida en que el desarrollo temporal del hombre se erige en criterio de todas las cosas, pues de acuerdo con Ahrens –afirma De la Rosa- "todo empieza en el hombre, todo acaba en él". Es "*el Alpha y el Omega, el principio y el fin.* Que me digan los lectores si no es atea esta moral".[11]

De la Rosa reforzaría esta objeción dos décadas después en una refutación similar. En unas "Observaciones a la obra de Henri Ahrens intitulada *Curso de derecho natural*"[12], valoraba en un sentido semejante la labor de Ahrens como historiador del derecho, plasmada en algunos pasajes del *Curso* traídos a colación. Pese a que la progresiva inteligibilidad del derecho a lo largo de la historia no afecta, de acuerdo con el criterio krausista de perfectibilidad, a su naturaleza inmutable y preestablecida, Ahrens se precipitaría nuevamente hacia el ateísmo al ignorar las fuentes supremas y primigenias de todo saber: los textos sagrados. En ellos –afirma De la Rosa- reposan "los grandes principios de Filosofía del Derecho", los cuales

[9]Cf. *Ibid*, II, p.365. Sobre este modelo de Estado, cf. pp.369-372.

[10]Buena parte de este escrito se reproduce en mi antología *Las polémicas en torno al krausismo en México (siglo XIX) introducción y compilación)*, UNAM-Colección Lecturas Universitarias nº 45, México, 2004, pp.105-117 (con una nota biográfica de A. De la Rosa en la p.103). En cuanto a la edición del curso de Ahrens, en una nota incluida hacia el final de su escrito, De la Rosa dice haberse servido de una en castellano, sin especificar cuál (podría tratarse de la primera, de 1842, o de la segunda, de 1853).

[11]DE LA ROSA, *Refutación*.... pp.21s.

[12]*La religión y la sociedad*, t.II, nov.1874-feb.1875. Reeditado en mi antología *Las polémicas*..., pp.119-157.

> lejos de haberse empezado a investigar en alguna época tardía, antes por el contrario, fueron la rica posesión que el hombre recibió de Dios juntamente con la naturaleza y con la enseñanza primitiva por la cual quedó adornada su alma con todos los conocimientos necesarios para la dirección de la vida humana en todo orden y bajo cualquier aspecto que se pudiera considerar[13]

El mismo libro del Génesis contendría entonces en germen las certezas prácticas que todo hombre necesita: su supremacía moral sobre el resto de la creación; su carácter sociable; la igualdad entre las razas; el principio del trabajo; y sobre todo, la semejanza con el divino creador. Todo atisbo de historicidad más allá de la transmisión generacional de estos y otros dogmas de fe resultaría así estéril y hasta arrogante para el canónigo mexicano, quien parece superponer ahora al reduccionismo de las "Observaciones" otro más radical: aquél que limita el uso de la razón –heterónoma por definición- a un papel de mero secundamiento y custodia de la fe. En la línea de un tradicionalismo rudimentario, considera De la Rosa ilegítima toda idea de cambio o de progreso, lo cual le lleva a rechazar, por añadidura, una consideración del cristianismo en términos seculares como la que Ahrens dibuja en el *Curso*, máxime cuando pasa por un reconocimiento del principio del libre examen introducido en la Reforma: dicho principio, al entronizar "la razón individual sobre la Biblia, sobre la revelación, sobre la fe y sobre la ley"[14], erigiendo "al individuo como señor absoluto de la Religión"[15], abre la puerta al caos y la anarquía, a la disolución "de toda moral, de todo orden y de toda sociedad"[16], y, en definitiva, a la multiplicación contradictoria "de los sistemas absurdos e inmorales en materia de tanta entidad como es la del Derecho natural"[17]. El krausismo de Ahrens no sería sino un hijo más de este "filosofismo" antropocéntrico y ateo[18].

[13]DE LA ROSA, "Observaciones...": *La religión y la sociedad*, p.241.

[14]"Observaciones...": *La religión y la sociedad*, p.215.

[15]*Ibid.*, p.314.

[16]*Ibid.*, p.215. En la p.280 contrapondrá De la Rosa el "falso Cristianismo inventado por los protestantes" al "*Cristianismo de los dogmas, el que se adhiere inseparablemente al cuerpo de la Iglesia universal, y exige de todos los que profesan la sujeción a la autoridad espiritual de la misma Iglesia*". O lo que es igual, a "mismo Catolicismo", fuera del cual todo se tiñe de ateísmo.

[17]*Ibid.*, p.351.

[18]Sobre estas críticas de Agustín de la Rosa al *Curso* de Ahrens, cf. mi *Krausismo en México*, pp.83-103. Por otra parte, es oportuno advertir que el derroche de intransigencia exhibido por De la Rosa en estos artículos no es extensible al conjunto del pensamiento católico mexicano del XIX. En este sentido, no todo fueron censuras hacia el krausismo. Dos filósofos del derecho afines a dicho pensamiento como Víctor J. Martínez y Longinos Cadena incluso se apropiarán de ciertas tesis de Ahrens –de manera no obstante puntual y un tanto tendenciosa- en sus respectivos escritos *Compendio razonado del derecho a testar o sea de los testamentos a la luz de la filosofía* (Tip. de Ignacio Arango, Morelia, 1856) y *La Constitución de 57 juzgada a la luz de la razón* (Imp. y Encuadernación de Mariano Nava y Cía, México, 1894).

Fijémonos ahora en otro ámbito polémico bien distinto. El *Curso* de Ahrens no sólo orientó la enseñanza del derecho natural en el Instituto de Ciencias de Guadalajara ni suscitó sólo las críticas de la opinión católica reaccionaria. También se divulgó en la Escuela Nacional de Jurisprudencia (ENJ), al menos desde 1870 y hasta bien entrada la década de los ochenta, aunque de manera intermitente[19], suscitando en esta ocasión el rechazo de un sector del profesorado afín a ese mismo positivismo oficial que por entonces asumía y se arrogaba la educación de la nueva ciudadanía mexicana. Así, en la Junta de profesores del 17 de febrero de 1877, el entonces catedrático de derecho natural, Jacinto Pallarés, proponía para el siguiente curso un libro de texto tan diametralmente opuesto como el *Tratado de legislación civil y penal* del utilitarista Jeremy Bentham[20]; propuesta que, tras ser consultada al Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, era aceptada bajo el argumento de que el derecho natural todavía no había sido estudiado "científicamente; esto es, con sujeción a un método experimental y de observación."[21]

Sin embargo, en 1880 el texto krausista de Ahrens era rehabilitado a instancias del nuevo ministro, Ignacio Mariscal, al tiempo que Pallarés era sustituido por un catedrático afín a las ideas krausistas como Juan José de la Garza. Además, José Mª del Castillo Velasco –uno de los redactores de la Constitución del 57 y traductor de Tiberghien, como más adelante veremos- asumía la dirección de la escuela[22]; y ese mismo año el diario *El Foro. Periódico de Jurisprudencia, Legislación y Ciencias sociales* publicaba un largo artículo sin firma titulado "Estudios filosófico-jurídicos" (nº 20-22 y 24-27, t.VII), crítico hacia el positivismo y afín a la metodología krausista. En definitiva, la academia volvía a impregnarse de iusnaturalismo krausista. Pero

[19]Cf. *Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fondo Escuela Nacional de Jurisprudencia. Planes de estudios, programas y textos (1869-1899)*. En cuanto a las ediciones manejadas, la Junta directiva establecía la segunda edición en español (1864) para el curso 1872, y la sexta edición en francés (1868) para los cursos de 1873, 1875 y 1877. Cf. *Archivo Histórico UNAM*, expedientes 47, 58, 78 y 95. Es probable que para este último curso se empleara la siguiente versión en español, editada en París y México en 1876: *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho, completado en las principales materias con ojeadas históricas y políticas*. Traducido por Pedro Rodríguez Hortelano y Mariano Ricardo de Asensi. 4ª ed. española. Librería de A.Bouret. Una selección de textos de esta última edición puede encontrarse en mi antología *Las polémicas...*, pp.33-117 (con una nota biográfica de Ahrens en las pp.31s). Sobre esta polémica en torno a la enseñanza del derecho natural, cf. mi *Krausismo en México*, pp.103-120.

[20]*Archivo Histórico UNAM...*, exp.111. Según José Luis Requena, ya en 1876 impartía Pallarés sus clases conforme a "la doctrina (...) utilitaria y positivista del filósofo inglés Bentham", aun cuando "el texto oficial era de Ahrens, autor metafísico y nebuloso". Cf. JOSÉ LUIS REQUENA, "Recuerdos de la Escuela Nacional de Jurisprudencia": *Revista de la Facultad de Derecho de México*, UNAM, nº 10, vol.III, abril-junio 1953, p.28.

[21]*Archivo Histórico UNAM...*, exp.111.

[22]Cf. JORGE AGUILAR ISLAS, *Escuela Nacional de Jurisprudencia (1867-1910)*. UNAM-CESU, Serie Cuadernos del Archivo Histórico, México, 1984, p.20.

no sin vacilaciones: el 16 de julio de 1882, la Junta de profesores se limitaba a prescribir las "lecciones orales del Profesor" para el siguiente curso de derecho natural[23], mientras que en 1884 los propios alumnos pondrían reparos al "lenguaje metafísico e incongruente" empleado por Ahrens[24]. El curso en cuestión seguiría orientando las clases de derecho natural en 1885, pero en medio de un clima de hostilidad hacia el mismo cada vez mayor. No en vano el propio De la Garza se había visto obligado a escribir un *Dictamen sobre el señalamiento de textos para el estudio del Derecho Natural en la Escuela de Jurisprudencia de México* (México, 1887)[25], en el que abogaba por la continuidad del texto krausista.

El dictamen en cuestión estaba escrito en clara polémica con Jacinto Pallarés, quien seguía proponiendo el ya citado manual utilitarista de Bentham, y planteaba algunos alegatos de claro sabor krausista: lejos de ser novedoso, el principio positivista de la utilidad se determina en base a la misma noción de naturaleza humana ya elaborado por el sensualismo tradicional. Es decir, aquella que reduce el organismo humano a un cuerpo regido por leyes naturales, despojado en consecuencia de toda facultad suprasensible y de todo sentido racional o absoluto para lo bueno y lo justo. Lo útil, entendido como cálculo de placer y satisfacción de intereses dentro de los límites del determinismo natural, se erigiría entonces en máxima de toda acción práctica, algo que De la Garza objeta desde la perspectiva del organicismo krausista: en realidad, la utilidad no es sino "una parte, un elemento, el más simple, que por la abstracción separamos de otra relación más extensa o más amplia en la vida de los seres organizados y que acostumbramos llamarla *relación de condicionalidad*".[26] Relación a la que el *Curso* de Ahrens hacía justicia en todos los órdenes del derecho natural, pues el sistema filosófico en que descansa –afirmaba conclusivamente De la Garza-

> es el de la Escuela racionalista orgánica, fundada por Krausse (sic), que emprendió y llevó a cabo la crítica empezada por Kant, determinó el punto de partida y el principio de la ciencia, y resolviendo científicamente el problema científico de la certeza, dejó definitivamente constituida y organizada, no solamente la Filosofía, sino la ciencia en general.[27]

Pero de poco servirían las propuestas del catedrático filo-krausista. En julio de 1888 era sustituido por Pallarés en la enseñanza del derecho natural, adoptándose de

[23] *Archivo Histórico UNAM...*, exp.167.
[24] *Ibid.*, exp.233.
[25] Este escrito también es reproducido en mi antología *Las polémicas...*, pp.161-168 (con una nota biográfica de Juan J. De la Garza en la p.159).
[26] *Dictamen...*, p.5.
[27] *Ibid.*, p.11.

nuevo los *Tratados* de Bentham y desplazando definitivamente al *Curso* de Ahrens[28]. El positivismo se consolidaba así en la ENJ tras casi dos décadas de titubeos. Unos años antes lo había hecho en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), no sin tropezar antes, también, con las tesis krausistas, en este caso las de Tiberghien.

2. Las polémicas en torno a la lógica de Tiberghien

En realidad, el año de 1880 había sido doblemente favorable para los intereses del liberalismo reformista en la enseñanza oficial. El entonces ministro Ignacio Mariscal no sólo logró rehabilitar entonces el *Curso* de Ahrens en la ENJ, sino que además impuso la *Lógica* de Tiberghien como manual de lógica en la ENP[29]. La *Logique. La science de la connaissance* (2 vol.). Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Bruxelles-Paris-Livourne-Leipzig, 1865, es precisamente una de las obras más relevantes del pensador belga. Escrita en una década de especial maduración filosófica, en la que ven la luz otros de sus escritos teóricos fundamentales, expone y desarrolla los grandes conceptos del discurso krausista sobre la ciencia. Muchos de ellos –si es que no todos- se resumen en una duplicidad metodológica característica que conjuga los resultados del análisis y la síntesis. Es decir, de una parte ascendente e intuitiva que desarrolla progresivamente el conocimiento subjetivo, desde la primitiva intuición del yo hasta la definitiva intuición de Dios o el ser como principio; y una parte descendente o deductiva que recorre el camino inverso mediante el encadenamiento de conocimientos objetivos o estrictamente racionales. Con la combinación armónica –que no ecléctica- de estos dos métodos procura Tiberghien eludir el reduccionismo en que habría caído el idealismo anterior a Krause: si el criticismo negaba la posibilidad de la metafísica como ciencia, encerrando el conocimiento dentro de los límites de la subjetividad trascendental, el idealismo post-kantiano adoptaría prematuramente la perspectiva metafísica o sintética, precipitándose hacia una comprensión dogmática de la realidad.

La *Lógica* de Tiberghien, cuya edición mexicana había sido preparada por José Mª del Castillo Velasco en 1875-77[30], reemplazaba entonces a un manual de A.Bain,

[28] *Archivo Histórico UNAM...*, exp.233.

[29] Cf. el comunicado firmado por el propio ministro, publicado en *Diario oficial*, 19 de noviembre de 1880. Es reproducido en EMETERIO VALVERDE TÉLLEZ, *Bibliografía filosófica mexicana* (2 vol.). México, 1907, vol.II, pp.144-149; *Discursos pronunciados por los Profs. José Mª Vigil y Rafael A. De la Peña en la Escuela Nacional Preparatoria*. México, 1885, pp.63-70; CLEMENTINA DÍAZ Y DE OVANDO, *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días (1867-1910)* (2 vol.). Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1972, vol.II, pp.150ss.; mi antología *Las polémicas...*, pp.241-46 (con una nota biográfica de Ignacio Mariscal en la p.239).

[30] *Lógica. La ciencia del conocimiento. Versión castellana de la obra escrita por G. TIBERGHIEN, Dr. En Filosofía y Profesor en la Universidad de Bruselas, por José Mª del Castillo Velasco. Primera parte. Teoría general del conocimiento, sus orígenes, sus leyes y su legitimidad.* México 1875. Librería madrileña-Portal del Águila nº 5. Impreso por Castillo Velasco e hijos-Calle de la Mariscala nº 4; *Lógica... Segunda Parte.*

matizando severamente la carismática tradición positivista que había identificado a la ENP desde su fundación en 1867[31]. Lógica y derecho, teoría y praxis krausistas, se conjuntaban así idóneamente en dos instituciones educativas singularmente relevantes en el México de la época como eran la ENJ y la ENP[32].

La imposición del texto de Tiberghien -en contra, incluso, de la opinión mayoritaria en la Junta de profesores[33]-, suscitaría en fin un intenso debate en la prensa que se prolongará durante dos años, y que bien podría ordenarse en torno a tres momentos sucesivos: eclosión (1880), transición (1881) y desenlace (1882).

Las primeras noticias acerca del cambio de libro, en septiembre de 1880, motivaron una rápida respuesta en los diarios *El Método, El Centinela Español* y, sobre todo, *La Libertad*, interlocutor por excelencia del positivismo oficial. Desde sus páginas, Justo Sierra, Jorge Hammeken, Francisco G. Cosmes, Leopoldo Zamora y Telésforo García dirigirían entonces sus críticas hacia el nuevo manual krausista, propiciadas, en ocasiones, por las deficiencias de la edición; nada mejor que los abundantes –y en ocasiones crasos- equívocos en la traducción de Castillo Velasco[34] podían avalar la objeción de nebulosidad e inconsistencia formulada contra el sistema krausista. Éste –afirmarán a propósito del texto de Tiberghien- se pierde en especulaciones arbitrarias y estériles deducciones metafísicas que contradicen la objetividad establecida por el método inductivo y experimental, así como en formulaciones de principios absolutos y eternos incompatibles con las tesis del nuevo organicismo evolucionista. Resulta así irreconciliable con la enseñanza científica, práctica y uniforme consignada en el propio ideario de la ENP, cuya neutralidad religiosa además vulnera al profesar una especie de teología deísta. Sume en definitiva al alumnado en un desorden intelectual, germen de un desorden social que impide a la nación mexicana progresar y erigirse en una república políticamente madura y económicamente productiva[35].

Organización del conocimiento, sus formas, su valor, su método. Teoría de la ciencia". México 1878. Librería....

[31]Sobre la inspiración positivista de dicha escuela y su evolución ideológica hasta los años de la polémica, cf. mi *Krausismo en México*, pp.120-140.

[32]La importancia y pareja significación de ambas instituciones es apuntada por ALFONSO REYES en *Pasado inmediato* (1939): *Ensayos*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar, Casa de las Américas-Colección Literatura Latinoamericana, La Habana, 1972, pp.55-102.

[33]Cf. *Archivo Histórico UNAM. Fondo Escuela Nacional Preparatoria. Serie Juntas de Catedráticos (1868-1885). Libro nº 1 (manuscrito). Acta de la Junta celebrada el 7 de junio.*

[34]Señalo estas deficiencias en *Krausismo en México*, pp.140-149. En cualquier caso, no dejaban de ser lacerantes las críticas de Tiberghien hacia el positivismo lógico de Mill formuladas en algunos lugares de esta obra. Cf. *Ibid.*, pp.149-164.

[35]Cf. sobre todo, JUSTO SIERRA, "Contra la imposición ministerial del texto de Lógica en la Escuela Preparatoria". Cámara de Diputados, Décima Legislatura, sesión del 30 de septiembre de 1880: *Obras completas. Ed. ordenada por Agustín Yánez*, UNAM, México, 1948, vol. VIII, pp.155-158; JORGE HAMMEKEN Y MEXÍA, "Filosofía positiva y filosofía metafísica": *La Libertad*, octubre-noviembre 1880 (reproducido en DÍAZ Y DE OVANDO, *La Escuela...*, t.II, pp.113-138); PORFIRIO PARRA, "La lógica

Hilario Gabilondo respondía desde el diario *La República* con una serie de artículos titulada "La lógica de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria" (octubre-noviembre, 1880)[36]. A su juicio, el filósofo krausista, lejos de extraviarse por derroteros exclusivamente metafísicos, asume el rol y la importancia de la observación y la inducción; y reconoce las aplicaciones del método experimental, el cual no es tampoco exclusivo del positivismo y cuya práctica no sólo no es incompatible con la del método racional, sino que además ambos se complementan aun cuando prima este último en la elucidación de certezas acerca del mundo. De ahí la apelación de Gabilondo al método krausista en orden a fundamentar la ciencia y sus principales traducciones prácticas: los derechos del individuo, anteriores y superiores a toda forma de organización social, y la confluencia de los mismos en una "patria", algo aparentemente anecdótico y trivial que sin embargo nos remite a esa conjunción entre la reivindicación nacionalista y el imperativo universalista a la que sucintamente nos referíamos en el primer apartado, a propósito de la recepción del krausismo en América Latina. Gabilondo parece apoyarse en el sólido y al mismo tiempo maleable iusnaturalismo krausista para legitimar ese mismo patriotismo que los liberales reformistas habían aprendido de su historia más reciente y épica, aquella que había dado lugar, precisamente, al nacimiento de la nación mexicana en medio de las guerras de Independencia.

Para Gabilondo, este cúmulo de certezas se esfuma bajo los criterios del positivismo, el cual no sólo no reconoce complementariedad alguna entre razón y experiencia, sino que además se precipita hacia toda suerte de reduccionismos y contradicciones, hasta abocar en un escepticismo irreversible. Es el método experimental el que, aisladamente considerado, al margen de la observación interna y, por supuesto, la dialéctica –afirmará apoyándose en la *Lógica* y también en la *Introducción a la filosofía* de Tiberghien- impide toda certeza científica abocando a un relativismo práctico que contradice los principios absolutos de la democracia y justifica el despotismo. Son por tanto los criterios del positivismo los que resultan perniciosos para la educación al sumir al alumno en un escepticismo impotente, siendo su adopción en la ENP injustificable al contradecir, además, aquellos principios liberales consagrados en la constitución del 57. No en vano –apuntará también Gabilondo- se encuentra esta

---

de Bain": *La Libertad*, 23 de octubre de 1880; "El Sr. Gabilondo y la filosofía positiva": *La Libertad*, 29 de octubre y 13 de noviembre de 1880; TELÉSFORO GARCÍA, "A *La República*": *La Libertad*: 5, 12, 25 y 26 de noviembre de 1880. Una nueva edición de todos estos textos, precedidos de una nota biográfica de cada autor, puede encontrarse en mi antología *Las polémicas...*, pp. 247-254 y 315-392. El texto de García también fue publicado en 1887, con ligeras modificaciones, bajo el título *Política científica y política metafísica*. Tipografía de la Secretaría de Fomento, México, 1887. Una reedición de esta última versión puede encontrarse en *Un liberal español en el México porfiriano. Cartas de Telésforo García a Emilio Castelar, 1888-1899. Prólogo, selección y notas de Gabriel Rosenzweig*. Conaculta, México, 2003, pp.241-265.

[36]La serie es reproducida en DÍAZ Y DE OVANDO, *La Escuela...*, t.II, pp.106-145; y en mi antología *Las polémicas...*, pp.257-314 (con una nota biográfica de Gabilondo en las pp.255s.).

doctrina en declive en Europa, en contraste con la vigencia del krausismo en algunas universidades de dicho continente[37].

1881 supondría un relativo paréntesis en la polémica, aunque no sin dar paso a nuevos interlocutores y desahogar otras motivaciones ideológicas. Tal fue el caso del pensador y activista de origen griego Plotino C. Rhodakanaty, pionero y máximo divulgador del socialismo utópico en México, en el marco, bien es cierto, de una visión sintética, algo caótica y hasta un tanto contradictoria del mundo en la que también pesan el racionalismo panteísta de Spinoza, el anarquismo de Proudhon y hasta una suerte de cristianismo primitivo. El resultado, nunca preciso, es una concepción asociacionista del progreso y la perfectibilidad humana, orientada hacia la realización de un armonicismo universalista asimismo impregnado de religiosidad panteizante[38].

En todo caso, Rhodakanaty fue tan claramente hostil hacia el positivismo –aun a pesar de su asimilación de los nuevos discursos científicos- como afín al krausismo de Tiberghien. Así lo evidencian una serie de artículos publicados en *El Socialista* entre febrero y abril de 1881[39], en los que no sólo defiende la enseñanza de la lógica krausista, sino que además propone la creación de una cátedra de psicología según los criterios del propio Tiberghien -es decir, comenzando todo plan de estudios filosóficos por su base más elemental, el análisis del yo[40]-; y en los que responde también a las objeciones que el entonces director de la ENP, Alfonso Herrera, y el redactor del ya citado periódico *El Foro*, Aniceto Villamar, habían expresado en contra de la enseñanza krausista y en favor de la psicología positivista, en la misma línea de las críticas formuladas desde *La Libertad*. Reformulando algunos argumentos de Tiberghien, denunciaba entonces Rhodakanaty el flagrante reduccionismo metodológico en que a su juicio caen Spencer y Bain cuando pretenden fundamentar las leyes

[37]Sobre las controversias entre Gabilondo y la prensa positivista, y otras de carácter menor igualmente desarrolladas en 1880, cf. mi *Krausismo en México*, pp.167-236.

[38]Sobre el itinerario vital e intelectual de Rhodakanaty, cf. CARLOS ILLADES, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. Anthropos, Barcelona-Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002.

[39]"Impugnación del informe dado por la Escuela Preparatoria, contra la creación de una cátedra que integra el curso de filosofía" (7 de febrero); "Otro positivista en la lid" (28 de febrero); "Racionalismo y positivismo" (17 de marzo); "Algo más sobre el positivismo" (28 de abril). Están reeditados en PLOTINO C. RHODAKANATY, *Obras. Ed., prólogo y notas de Carlos Illades. Recopilación a cargo de M[a] Esther Reyes Duarte*. UNAM, México, 1998, pp.67-72 y 150-163; y en mi antología *Las Polémicas...*, pp.395-417 (con una nota biográfica de Rhodakanaty en las pp.393s).

[40]Rhodakanaty podría referirse a *La science de l'âme dans les limites de l'observation* (Libr. polych. Decq., Bruxelles, 1862), una voluminosa obra en la que Tiberghien analiza los contenidos de la subjetividad desde el punto de vista krausista de la tesis o unidad, antítesis o variedad y síntesis o armonía. En el "Prefacio" de la 2ª ed. (1868, p.IV) subraya Tiberghien la complementariedad entre este escrito y la *Logique*, respectivamente dedicados al desarrollo de los conocimientos inmanente y trascendente, con los que se completa la parte analítica de la ciencia.

racionales del pensamiento en criterios científico-naturales, puramente analíticos y experimentales, lo cual conllevaría la negación de la conciencia y la imposibilidad, en definitiva, de toda filosofía. Es por ello que el positivismo se reduciría en realidad a un materialismo disfrazado bajo los conceptos pomposos y grandilocuentes del positivismo[41].

Una cátedra de psicología sería finalmente establecida en 1896[42], pero no parece probable que el libro de texto empleado fuera de Tiberghien, dada la consolidación que el positivismo ya había logrado en la enseñanza.

En cualquier caso, la presencia en la polémica de este singular interlocutor invita a revisar la hipótesis historiográfica tradicional del krausismo en México en términos de una ideología exclusivamente liberal[43]. Rhodakanaty compartió con los liberales mexicanos postulados fundamentales –derechos individuales, libertades civiles, tolerancia religiosa...-, la crítica del positivismo oficial y de su concreción en los planes de estudio, así como una educación ampliamente racionalista inspirada en la obra de autores como Tiberghien. Pero sus motivaciones ideológicas fueron diferentes. Inconforme con las limitaciones del liberalismo convencional, se apoyó en el principio asociativo como piedra de toque de toda organización democrática. Es decir, como cauce para una autonomía comunitaria alternativa a la hegemonía del Estado, y también a las fórmulas clásicas del contractualismo en la medida en que atiende no sólo a la libertad de los individuos, sino también a la justicia como una condición de posibilidad fundada a su vez en principios metafísicos universales; lo cual exige el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales (alimento y trabajo) y de ciertos sujetos jurídicos tradicionalmente excluidos (el indígena, el asalariado y la mujer)[44]. Tesis, éstas, que si bien se inspiraron en la obra de autores como Spinoza, Fourier, Saint Simon o Proudhon, no son nada extrañas a ciertos planteamientos krausistas que Rhodakanaty pudo llegar a conocer[45].

---

[41]Sobre la participación de Rhodakanaty en la polémica, cf. mi *Krausismo en México*, pp.238-246.

[42]Cf. ERNESTO MENESES MORALES, *Tendencias educativas oficiales en México. 1821-1911*, Porrúa, México, 1983, p.303.

[43]Así las recogidas en ZEA, *El positivismo...*, pp.313-1359, y HALE, *La transformación...*, pp.279-336, por citar sólo los dos trabajos a mi juicio más relevantes a este respecto.

[44]Cf. RHODAKANATY, "Ensayos sociales": *Obras*, pp.75-125; "Estudios de filosofía social", "Estudios filosóficos" y "Médula panteística del sistema filosófico de Spinoza": *Ibid.*, pp.163-214. Cf. también el mencionado estudio de Carlos Illades, especialmente los capítulos II y III.

[45]En los "Estudios de filosofía social", originalmente publicados en *El Socialista* entre febrero y mayo de 1883, se refiere Rhodakanaty con elogios al propio Krause, quien no obstante su panenteísmo, "cismático" respecto del genuino panteísmo spinoziano, comparte con otros filósofos del idealismo alemán el mérito de haber rectificado el racionalismo "solitario", puramente psicológico, de la tradición cartesiana, reconduciéndolo hacia el "ser universal". En un sentido análogo se refiere también al "sabio Tiberghien", a propósito del "lazo necesario" que el hombre mantiene

Pero el krausismo de Tiberghien no sólo seguiría motivando, en 1881, la hostilidad del positivismo oficial. También suscitó el rechazo de la opinión católica más tradicional. Bien es cierto que la tácita complicidad entre católicos y liberales ante el común adversario positivista siempre contribuyó a limar asperezas, pero en ningún caso llegó esta vicisitud a tapar las obvias divergencias que separan a un discurso racionalista de un discurso teológico-dogmático. No cabe duda de que los católicos mexicanos preferían a Tiberghien antes que a Bain, pero no por ello dejaba la filosofía krausista de ser anatema. Entre mayo y julio de 1881, *El Centinela Católico* publicaba así una adaptación de un artículo que el filósofo y teólogo tradicionalista belga Nicole Lafôret (1823-1872) había dado a conocer en 1854-55 bajo el título "Du panthéisme. Éxamen d'un ouvrage de M. Tiberghien, professeur à Bruxelles"[46].

La obra en cuestión era el *Esquisse de philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique* (Impr. Delevigne et Callewaert, Bruxelles, 1854), escrita en plena polémica entre krausistas de la Universidad libre de Bruselas y tradicionalistas de la Universidad Católica de Lovaina[47]. Principal obra de Tiberghien de contenido moral, había sido el blanco de una objeción muy recurrente entre el catolicismo anti-krausista del XIX, ya entrevista en las críticas de A. de la Rosa: la acusación de panteísmo o identificación entre Dios y el mundo y, en consecuencia, de ateísmo, propiciadas por una lectura unilateral de la metafísica y la moral krausistas que se centra exclusivamente en su lado inmanente; y reticente, por tanto, a la comprensión de su vertiente opuesta y complementaria, aquella que elabora la categoría de la trascendencia divina estableciendo así una distinción ontológica antitética entre Dios y el mundo.

1882 supondrá en fin el ocaso del krausismo en la ENP, toda vez que la *Lógica* de Tiberghien sea desautorizada y sustituida por un texto presuntamente neutral como las *Nociones de lógica* (Impr. de La Libertad, México, 1882) de Luis E. Ruiz[48]. En cualquier caso, las reticencias ante el positivismo habían sido notorias a lo largo del año. Así, el 18 de marzo, el diario liberal *La Discusión* publicaba "El positivismo", una reproducción parcial del discurso rectoral que Tiberghien había pronunciado en 1867 en la Universidad libre de Bruselas bajo el título *Athéisme, matérialisme et positivisme*, en clara polémica con un positivismo cada vez más presente en las aulas

"con la humanidad" y "con el mismo ser universal". Cf. *Obras*, pp.163-184.

[46]Cf. *Revue catholique*, vol. XI, 1854, pp.739-49; vol.XII, 1854, pp. 8-22, 613-627 y 697-704; vol. XIII, 1855, pp.1-13. La versión mexicana se reproduce parcialmente en mi antología *Polémicas...*, pp.421-427 (con una nota biográfica de Lafôret en las pp.419s). Sobre su incidencia en la polémica en torno a los textos de lógica, cf. mi *Krausismo en México*, pp.249-265.

[47]Sobre el *Esquisse*, cf. mi estudio *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*. Universidad Pontificia Comillas (UPCO)-Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería (ILKM) nº 20, Madrid, 2004, pp.280-293. Sobre la mencionada polémica, cf. las pp.371-390.

[48]Cf. *Archivo Histórico de la UNAM, Fondo ENP, Serie Juntas de catedráticos*. Acta del 20 de julio de 1882.

europeas[49]. Las objeciones contra la epistemología de Mill contenidas en la *Lógica* se veían entonces complementadas con una crítica de las contradicciones internas que, a juicio de Tiberghien, dinamita la conocida ley de los tres estados de Comte: si la teología y la metafísica se reducen a momentos históricos sucesivos que preparan el advenimiento del definitivo estado positivo, no son pocas –aduce el filósofo krausista- las ocasiones en que el padre del positivismo recurre engañosamente al razonamiento apriorístico o a la reflexión trascendente propios de esos mismos estadios presuntamente superados. Por ejemplo, cuando establece a priori su clasificación frenológica de las funciones cerebrales, en base a la cual pretende además explicar y ordenar el desarrollo, no ya de las facultades subjetivas, sino también de los principales estamentos de la sociedad (industrial, intelectual y moral); cuando apela al deber moral y proclama la religión del Gran Ser; o cuando formula la propia ley de los tres estados, en base a una supuesta observación estrictamente positiva de la realidad que en realidad esconde determinaciones categóricas independientes de la experiencia. Incluso una vez que los discípulos de Comte renuncien a toda pretensión doctrinal –apuntillará Tiberghien-, asumiendo las tesis del maestro en términos de una simple crítica o un simple método, no podrá el positivismo ocultar su resquebrajamiento, palpable en las divergencias de heterodoxos como Littré, Mill y Spencer.

Las críticas de Tiberghien hacia el positivismo estarían asimismo presentes en diversos artículos de *Revista filosófica*, publicación mensual de tendencia espiritualista que había sido fundada a comienzos de ese mismo año por José Mª Vigil. Catedrático de lógica durante los años de la polémica y buen conocedor del sistema krausista, Vigil planteó desde sus páginas una refutación del positivismo inspirada en las presuntas contradicciones de sus principales ideólogos, desarrollada en las dos entregas de que constaba su artículo "La anarquía positivista"[50]; y también una crítica del manual de lógica que había sido designado para sustituir al texto de Tiberghien. Dividido en tres entregas, "*Nociones de Lógica* arregladas por el Prof. Luis E. Ruiz" mostraba cómo éstas, lejos de ser neutrales, se limitaban a reformular ciertas tesis del positivismo anglo-sajón, reproduciendo en algunos momentos copiosos fragmentos de diversos escritos de Bain y de Mill; y señalaba, apoyándose en diversos pasajes de la *Lógica* de Tiberghien, algunas consecuencias del positivismo: equiparación del hombre con el bruto, escepticismo, materialismo, ateísmo, fatalismo y despotismo[51].

---

[49]*Athéisme, materialisme et positivisme. Discours d'ouverture prononcé en séance publique par M.G.TIBERGHIEN, recteur, le 7 octobre 1867. Université libre de Bruxelles. Année académique 1867/68.* Gust.Mayolez, impr. P.J.Leemans et Cie., Bruxelles, 1867. Sobre su significación en el contexto del krausismo en Bélgica, cf. mi estudio *El pensamiento...*, pp.409-428. El texto reproducido por *La Discusión* puede encontrarse en mi antología *Las polémicas...*, pp.223-237 (con una nota biográfica de Tiberghien en las pp.169ss).

[50]*Revista filosófica*, mayo 1882, pp.49-58 ("I. Augusto Comte y Herbert Spencer"); mayo 1882, pp.49-58 ("II. A.Comte, J.S.Mill y E.Littré"), junio 1882, pp.65-74.

[51]*Ibid.*, oct. 1882, pp.129-139 (I); nov. 1882, pp.145-160 (II); dic. 1882, pp.161-169 (III). Sobre los conte-

Las críticas de Vigil no serían baldías. Coadyuvarían, en medio de un cierto resurgimiento de las controversias en la prensa en torno a los textos de lógica -si bien de una manera más diseminada y con peor calidad de contenidos que en 1880- a que el manual de Ruiz no fuera finalmente adoptado. Al parecer, la política conciliadora del presidente Manuel González en materia de educación, unida a las presiones del propio Vigil y del ministro de Justicia e Instrucción Pública, Joaquín Baranda, propiciaron que en el último momento se impusiera, aun con la mayoría de la Junta de profesores en contra, el *Traité elémentaire de philosophie à l'usage des classes* (Paris, 1879, editado en México en 1882) del ecléctico Paul Janet, el cual fungirá como texto de lógica hasta 1892[52]. Sólo entonces será el positivismo definitivamente restaurado en la escuela, toda vez que así se consigne en el Congreso Nacional de Instrucción Pública de 1890-91 y Vigil abandone la cátedra de lógica para encargarse de la de literatura. Diversos manuales de cuño positivista se sucederán entonces en la enseñanza de la lógica, desbancando definitivamente, cerca ya del fin de siglo, a los conceptos krausistas y espiritualistas de Tiberghien y de Janet.

3. Las referencias del krausismo español. Encuentros y desencuentros entre dos siglos

¿Hubo en medio de las polémicas apuntadas alguna repercusión del krausismo español? La parquedad de referencias[53] no es casual. Al igual que en otros muchos contextos de América Latina, en México quizá pesara todavía la reacción contra la antigua metrópoli a la hora de buscar enlaces propios con la tradición ilustrada europea; y el prejuicio, incluso, de que la modernidad española se encuentra en un estado de subdesarrollo, siendo de hecho responsable de no pocas de las frustraciones políticas y culturales que aquejan a las nuevas naciones latinoamericanas durante las

nidos de estos y otros artículos, menos relevantes, de Vigil, y sobre las diversas reacciones que ocasionaron en la prensa, cf. mi *Krausismo en México,* pp.293-318.

[52]Así se desprende de las actas de la Junta de profesores celebrada el 22 de noviembre de 1882. Cf. *Archivo Histórico de la UNAM. Fondo ENP, Serie Junta de catedráticos (años 1868-1885), Libro primero,* p.117. Sobre este punto, cf. también HALE, *La transformación...*, pp.319-321; mi *Krausismo en México*, pp.318-321.

[53]"En España, los avances de la escuela metafísica han llegado a tal altura que hombres como Sanz del Río, Salmerón y Alonso, Ríos Portilla y muchos otros que no menciono, hanse colocado a su cabeza, propagando con ferviente entusiasmo su doctrina, representada ya dignamente en sus universidades", afirmaba Gabilondo en "La Lógica de Tiberghien en la Escuela Nacional preparatoria": *La República,* 19 de octubre de 1880; mi antología *Las polémicas...*, p.275. Asimismo, el filósofo ecléctico Ramón Manterola se referirá al "ilustrado filósofo español Sr. Giner de los Ríos", a propósito de las modernas clasificaciones de las ciencias, en *La escuela ecléctica ante el positivismo y la metafísica.* México, 1898, p.305. En la p.83 se refiere además a Tiberghien, si bien de manera un tanto equívoca, como a uno de esos filósofos metafísicos "que terminantemente han reconocido el carácter relativo de todo conocimiento". Enseguida me detendré en las referencias, más ambiguas, del positivista García.

décadas posteriores a las revoluciones de Independencia. De ahí la mayor difusión, en términos globales, del *Cours* de Ahrens y de algunos escritos emblemáticos de Tiberghien. En México, este hipotético imaginario "anti-español" podría verse además recrudecido justo en la década de los setenta, en la que se intensifica la inmigración española con el consiguiente recelo de amplios sectores de la sociedad mexicana[54]. A lo que habría que sumar la idoneidad que los liberales reformistas mexicanos pudieron encontrar en la obra de Tiberghien, ejemplo de beligerancia krausista frente al positivismo.

Algunos cauces divulgativos posibles del krausismo español en México se vieron además impedidos desde un principio: santanderino de origen, el ya mencionado crítico de Tiberghien Telésforo García había sido cercano al krausismo antes de emigrar a México en 1865, según él mismo sugerirá a propósito del debate en torno a la enseñanza de la lógica[55]. Los pormenores de su evolución intelectual hacia un positivismo de cuño spenceriano, que defenderá con ahínco durante las décadas siguientes, nos son desconocidos, pero parecen muy acordes con su trayectoria profesional: García destacará como empresario y hombre de negocios, formando parte de esas mismas oligarquías que buscan legitimidad en la nueva ideología positivista. No en vano será promotor de *La Libertad*, además de otros periódicos como *El Centinela Español* y *El Correo Español,* en los que publicará infinidad de artículos y defenderá, no sólo la "política científica" desplegada por el positivismo oficial, sino también los intereses de la colonia española, misma que llegará a liderar[56].

Sin embargo, todavía en 1877, en un folleto titulado *España y los españoles en México* (Imp. de Santiago Sierra, México) recordaba García a algunos de sus presuntos maestros krausistas con respeto y cierta simpatía, si bien de una manera un tanto equívoca, no sólo porque para entonces ya pareciera asumir las tesis positivistas, sino también por la motivación principal del escrito en cuestión: una apología a ultranza de la hispanidad, en respuesta a las duras críticas que el diario *La Voz de México* había dirigido recientemente contra la inmigración española[57]. Es en este contexto que García rememoraba con fervor patriótico las gestas científicas, políti-

[54]Así lo señala HALE en *La transformación...*, p.77.

[55]"Para llenar en cuanto es posible este debate he necesitado desempolvar los rincones de mi cerebro, en donde yacían poco menos que olvidados antiguos conocimientos krausistas, fruto de meditaciones, vigilias y entusiasmos que no he de negar ahora", dirá en "A *La República*": *La Libertad*, 26 de noviembre de 1880; mi antología, *Las polémicas...*, p.379.

[56]Sobre la trayectoria vital e intelectual de García, cf. el prólogo de Gabriel Rosenzweig a *Un liberal español...*, pp.13-36. Comprende también esta valiosa edición veinte anexos, entre ellos una completa bibliografía de García.

[57]El artículo en cuestión llevaba por título "Si no vienen a América, ¿a dónde irán los españoles?" y era, a su vez, una réplica del provocador ensayo *No vengáis a América* que previamente había escrito el empresario español, cercano a García, Adolfo Llanos y Alcaraz. Sobre este episodio, cf. HALE, *La transformación...*, pp.88s y 391ss.

cas y literarias de la tradición española, entre las cuales no faltaban alusiones a Giner de los Ríos, Salmerón y Canalejas, así como al *Sistema de la filosofía* de Sanz del Río[58], cuya celebridad, amén de la de otras tantas obras emblemáticas, desmentiría la acusación de ostracismo que aquél periódico mexicano había formulado en contra de las letras españolas.

Más allá de estas alusiones puntuales encontramos en este folleto un tímido aunque palpable sentido krausista de la evolución humana, que García acaba no obstante deformando en favor de una reivindicación de la hispanidad en términos de dominio autoritario. Deja entrever así, en primera instancia, una visualización del progreso en clave organicista, a la manera de un ser vivo que se desarrolla a medida que se socializa. En este sentido, alude a "las eternas leyes que rigen los destinos humanos"; es decir, al "movimiento de altísima personalidad humana" encaminado "a realizar progresivamente este orden constante del cosmos: la unidad en la variedad". Realización que, "por medio de una lucha, a veces instintiva, a veces racional", deja atrás "organismos inferiores para llevar al espacio nuevos organismos más varios y más unos al mismo tiempo"[59]; y en medio de la cual –afirmaba en unos términos que bien pudieran recordar, pese a su rudeza, a ciertos pasajes del *Ideal de la humanidad* de Sanz del Río-

> el espíritu humano abarca siempre esferas más dilatadas, se extiende sobre horizontes más espléndidos, busca medios más conformes con el perfeccionamiento que sin descanso persigue. ¿Trátase de la organización social? Pues de la personalidad *hombre* formará la personalidad superior *familia*; de la personalidad familia la personalidad superior *municipio*: de ésta la personalidad superior *provincia*: de aquí la personalidad superior *nación*[60]

A lo que seguía –dejando ahora a un lado posibles connotaciones krausistas- "una personalidad superior también, que ya asoma en el tiempo (...): la personalidad superior de la *raza*." García, que para entonces ya parecía orientar sus preferencias ideológicas hacia el positivismo, culminaba este esquema del progreso humano

[58] *España y los españoles*, p.25

[59] *Ibid.*, p.31.

[60] *España...*, p.31. Nada más comenzar las "Ideas preliminares" del *Ideal de la humanidad* leemos lo siguiente a propósito de la idea de humanidad: "Hermanados con amor íntimo en la familia y en la amistad, deben los hombres reunirse en esferas mayores humanas, adquiriendo en esta reunión lo que cada uno aislado no puede alcanzar (...); cada miembro en estas esferas subordinadas se manifiesta como un ser y vida propia, y todos con todos viven como un individuo superior, entero y de todos lados armónico." Cf. "Texto publicado en *Ideal de la humanidad para la vida* (1860) de J. Sanz del Río": ENRIQUE MENÉNDEZ UREÑA, JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ y JOHANESS SEIDEL: *El "Ideal de la humanidad de Sanz del Río y su original alemán (Textos comparados con una Introducción)*. UPCO-Colección del ILKM nº 4, Madrid, 1992, pp.3s

apoyándose en la noción de raza, mucho más acorde con las tesis evolucionistas. Una afinidad al positivismo aún no consumada y matizada, por tanto, con ciertas reminiscencias del krausismo español, aunada a una mentalidad nacionalista propia del inmigrante español en el México decimonónico, arrojaban como resultado este singular planteamiento. Precisamente en línea con el mismo atribuía García a los designios de la providencia el descubrimiento de América y su incorporación "al resto de la humanidad" a cargo de los españoles, dignos interlocutores, por lo demás, de esa progresión de la humanidad en clave racial perfilada anteriormente: "¿Acaso se piensa que a España" –se preguntaba en este sentido- "le es dado renunciar por un movimiento de egoísmo suicida, a lo que empieza a formar el nuevo ideal de las naciones? ¿Hemos regado inútilmente nuestra savia, desde el Oregon hasta la Tierra de Fuego, por espacio de trescientos años? La unidad de la raza española en todos los continentes ¿será tal vez un sueño sin enlace con las realidades de la vida?" La respuesta era tajante: "No lo creemos; no podemos creerlo. En la historia ningún esfuerzo se pierde, y sería irracional que España perdiese los esfuerzos gastados en el Nuevo Mundo. Aquí se han sembrado y es preciso que aquí den su fruto." Es por ello que la "inmigración de la raza española en América" obedece, en definitiva, a "una imperiosa exigencia de nuestra historia y de una ley de progreso."[61]

García pudo haber orientado sus reminiscencias del *Ideal de la humanidad* hacia una original comprensión, en clave armónico-universalista, del fenómeno de la inmigración e incluso del mestizaje, así como del hombre iberoamericano. Pero dichas reminiscencias eran ya tan tenues que, impregnadas de ese mismo positivismo de connotaciones racistas que para entonces parecía condicionar su visión de América, resultaron tergiversadas en favor de una reivindicación paternalista y más bien autoritaria de la hispanidad, difícilmente compatible con el universalismo de los krausistas españoles[62].

Esta incompatibilidad con las tesis krausistas se haría más explícita pocos años después, en plena polémica sobre la *Lógica* de Tiberghien. Su ya citada serie de artículos "A *La República*" comprendía en realidad la única exposición global del

[61]GARCÍA, *España...*, pp.31s.

[62]Es en una línea semejante que García responderá no mucho tiempo después a un discurso que el liberal mexicano Guillermo Prieto había pronunciado con motivo del aniversario de la constitución de 1857, y en el que había reivindicado el proyecto revolucionario de la Independencia refiriéndose a la Conquista en términos de barbarie. García apelaba entonces a un supuesto sentido civilizador de la misma, al "poder culto" y a los "principios humanitarios" inscritos en el sistema colonizador español, basándose siempre en el criterio de la selección natural y otras tesis del positivismo evolucionista. De ahí que la obra ejercida en América por "la espada y la cruz" fuera inevitable en el marco de la evolución de la especie hacia estados civilizatorios superiores; e incluso muy óptima y loable en su momento histórico al redimir al indio de su condición bárbara, contribuyendo más bien a su ennoblecimiento. Cf. "Errores añejos": *El Centinela Español*, 26 y 29 de febrero, 4, 7 y 11 de marzo de 1880; *Un liberal en el México porfiriano*, pp.220-240 (anexo 4).

discurso krausista sobre la ciencia formulada durante la polémica en cuestión, aunque obviamente condicionada por una interpretación devaluadora del mismo. Bien es cierto que García exculpa al "severísimo Sanz del Río" de los oscuros y arbitrarios "fantaseos" de Krause y de Tiberghien, pero tiende a reducir el armonicismo krausista a un monismo preñado de contradicciones y prejuicios apriorísticos. Aun cuando distingue a Krause de otros filósofos del idealismo en la medida en que pospone el desarrollo del principio de la ciencia hasta el final de un previo "análisis del Yo", soslaya el papel que los krausistas asignan a la observación y la inducción en el conocimiento subjetivo, para perfilar dicho armonicismo en términos de un sistema exclusivamente deductivo o metafísico. Si además tenemos en cuenta –apuntará también García- que dicho análisis subjetivo pretende eludir la distinción sujeto-objeto en busca de una razón anterior y superior a todo conocimiento, se trataría de un sistema religioso más que filosófico o científico; de un sistema orientado sobre todo hacia la contemplación divina, cuya metodología tiende por tanto a agotarse en una suerte de "Revelación constante" impregnada de misticismo. Algo por lo demás inaceptable en una enseñanza oficial que, como la mexicana, prescribe el laicismo.

García insistía seguidamente en las contradicciones intrínsecas de este supuesto monismo: infinitos que contienen a otros infinitos -a propósito de la distinción krausista entre infinitos absolutos y relativos-; una concepción vitalista o antropomórfica de la naturaleza; una concepción de la humanidad asimismo resultante de una deducción ideal, que además se despliega históricamente a partir de una hipótesis tan ilusa como la de una Edad de oro; y principios morales y jurídicos absolutos, lo cual contradice un relativismo político sobradamente justificado en un medio antropológico diverso y evolutivo, en el que cada núcleo racial precisa de condiciones especiales para su desarrollo. He aquí el remate de la crítica de García: impregnada de panteísmo contemplativo, idealismo soñador y hasta cierto socialismo compasivo, la filosofía krausista podría resultar adecuada parra educar a la raza o el genio sajón, "individualista hasta el extremo", pero resultaría especialmente nociva para un genio que, como el latino, tiende precisamente hacia aquellos rasgos. De ahí la necesidad de una educación positiva capaz de infundir rigor analítico, espíritu práctico y sentido individual, aptitudes éstas que el genio latino necesita reforzar para afrontar óptimamente el conflicto civilizador.

Más cercanas y significativas serán las referencias del krausismo español con el cambio de siglo. Para entonces, los perfiles del intelecto mexicano habrían empezado a cambiar substancialmente, aunque de manera gradual. Fruto de su propio agotamiento, el positivismo había iniciado un proceso irreversible de decadencia, simultáneo a la descomposición política de la "tiranía honrada" del general Porfirio Díaz (1884-1911), para evolucionar hacia un vitalismo amplio, heterogéneo y flexible. La nueva generación del "Ateneo de Juventud", institución libre fundada en 1909 y posteriormente denominada "Ateneo de México", protagonizará este momento de honda renovación intelectual, propiciado, bien es cierto, por algunos maestros de la

tradición positivista que habían comprendido esta necesidad de cambio –tal era del caso de Justo Sierra, spenceriano detractor de Tiberghien e intelectual del régimen años atrás, que ahora reconocerá y asumirá la decadencia del positivismo en favor de una restitución del pensamiento metafísico-. El ateneísmo estuvo dirigido por los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos, y los polígrafos Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña; y se distinguió por un humanismo creativo y polifacético, tan crítico hacia el positivismo como abierto a las nuevas filosofías europeas (el vitalismo de Bergson, entre otras), sensible a los estudios clásicos y receptivo ante la propia tradición latinoamericana, en la que además se buscaron ciertos deslindes críticos respecto de la mentalidad eurocéntrica[63].

El krausismo hondamente renovado de la Institución Libre de Enseñanza no ejerció una influencia directa en la obra de los ateneístas –pese a las consonancias que puedan establecerse con la metafísica monista y con ciertos proyectos educativos de Vasconcelos[64]-. Pero es obligado referirse al contacto explícito con esta nueva mentalidad que supuso la estancia de Rafael Altamira en México, en el marco de su célebre periplo americano de 1909-10. Como bien es sabido, los motivos del mismo no habían sido caprichosos. En el otoño de 1908 y en medio de un clima aún impregnado de cierta pesadumbre noventayochista –recordará el propio Altamira varios años después-, la Universidad de Oviedo celebraba su centenario reuniendo por primera vez a varios profesores de Europa y América. Entre ellos, el catedrático de La Habana Miguel Dihigo, quien realizó la propuesta de un intercambio con dicha universidad. La iniciativa, felizmente acogida por el entonces rector Fermín Canella, recaería sobre Rafael Altamira, catedrático de Historia del derecho desde 1897, ampliándose además a otros países hispanoamericanos con el propósito de reconducir las distantes e incluso deterioradas relaciones culturales entre España y la América hispanoparlante[65].

[63]Sobre el Ateneo de México existe una amplia bibliografía. Cf. por ejemplo ANTONIO CASO (et al.), *Conferencias del Ateneo de la Juventud. Prólogo, notas y recopilación de apéndices de Juan Hernández Luna.* UNAM, México, 1984; ALFONSO GARCÍA MORALES, *El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea.* Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, Sevilla, 1992.

[64]Así lo sugiere STÖTZER en *Karl Christian Friedrich Krause and his influence in hispanic world.* Köln; Weimar; Wien; Bohlau, 1998 pp.128-133.

[65]Cf. RAFAEL ALTAMIRA, *La política de España en América.* Ed. Edeta, Valencia, 1921, pp.161ss. En este escrito señala también Altamira algunos precedentes de la iniciativa: la celebración de un Congreso pedagógico hispano-portugués-americano en 1892; la creación de una revista de historia y literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas en 1895, que por primera vez había reunido colaboraciones de ambos lados del Atlántico; la creación en Madrid, ese mismo año, de una "Unión Iberoamericana" asimismo orientada hacia el intercambio intelectual y no obstante arrinconada pese a sus óptimos resultados; y la celebración de un Congreso Hispanoamericano en 1900, en el que diversos profesores de la Universidad de Oviedo habían presentado nueve proposiciones sobre relaciones docentes, literarias, económicas y sociales a entablar con los países hispanoamericanos.

Institucionista emblemático y autor de una obra imprescindible en la renovación de las ciencias jurídicas e históricas en España en la transición al nuevo siglo, Altamira se había formado en el organicismo krausista de la mano del propio Giner de los Ríos y también de Gumersindo de Azcárate, bajo cuya dirección se había doctorado en la Universidad de Madrid en 1887. También recibió la influencia del regeneracionismo a través de Costa y se familiarizó con el positivismo historiográfico francés de Seignobos y Langlois, traduciéndose todo ello en una concepción novedosa de la ciencia histórica, palpable ya en sus primeras obras relevantes -*La enseñanza de la historia* (Museo Pedagógico de Instrucción Primaria-Fortanet, Madrid, 1891) e *Historia de España y de la civilización española* (4 vol., Ed. Juan Gili, Barcelona, 1900-1911)- que busca respuestas al problema de España. Sólo un análisis riguroso y objetivo del pasado –vendrá a decir Altamira en este sentido- podrá restituir la autoestima perdida, restaurar el crédito de la propia historia y reconstruir los hilos conductores de su fuerza civilizadora, en orden a asumir rectificaciones y calibrar aportaciones al decurso de la humanidad. Es decir, se plantea un conocimiento científico del pasado pedagógicamente orientado hacia una rehabilitación del genio español en la historia que lejos, no obstante, de recrearse en viejas grandezas, delimite su justo lugar en la obra civilizadora universal y esclarezca así los términos de su futura contribución a la paz mundial[66].

Son diversos los elementos que parecen engranarse bajo esta idea fundamental. Por una parte, una formación de raigambre krausista, una preocupación netamente regeneracionista y una metodología específica neo-positivista. Por otra, cierto patriotismo y una vocación eminentemente universalista. Desde otro punto de vista, la asunción responsable de la violencia sembrada en el pasado y un compromiso pacifista que no tardará en explicitarse toda vez que Altamira se involucre, a partir de 1919, en diversos organismos relacionados con la Justicia Internacional. Y es, en fin, obvia, la importancia que la cuestión americana habría de revestir en este planteamiento regenerador del pasado, el presente y el futuro de España. De ello dieron buena cuenta sus primeros escritos americanistas. En *Cuestiones hispanoamericanas* (E. Rodríguez Serra ed., Madrid, 1900) y *España en América* (F. Sempere y compañía, eds., Valencia, 1908), abogaba Altamira por el establecimiento de vínculos culturales regulares con los países hispanoamericanos por medio de publicaciones, estudios e intercambios académicos que contribuyeran a superar viejas hostilidades y a desmitificar la leyenda del "atraso español", así como a subrayar la idea de una intimidad intelectual fundada en la comunidad de la lengua y a contrarrestar la creciente influencia francesa y anglosajona en dichos países.

[66]Una aproximación a esta idea fundamental de Altamira puede encontrarse en JAVIER MALAGÓN y SILVIO ZAVALA, *Rafael Altamira y Crevea. El historiador y el hombre*. UNAM, México, 1986; ARMANDO ALBEROLA (ed.), *Estudios sobre Rafael Altamira*. Instituto de Estudios "Juan Gil Albert"-Caja de Ahorros Provincial de Alicante, Alicante, 1987; RAFAEL ASÍN, "Estudio introductorio": RAFAEL ALTAMIRA, *Historia de España y de la civilización española. Prólogo de José Mª Jóver y Estudio introductorio*... (2 vol.). Crítica, Barcelona, 2001.

Era en este contexto que Altamira emprendía su periplo transatlántico en el verano de 1909. A México llegaba el 12 de diciembre. Una semana después partía a Estados Unidos y el 12 de enero se encontraba de nuevo en tierras mexicanas, que no abandonaría hasta justo un mes después. Pese a la brevedad de la estancia, su actividad fue muy dilatada. Altamira dictó en torno a una veintena de conferencias -la mayoría de ellas en materia jurídica- en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, el Colegio Nacional de Abogados, la Academia Central Mexicana de Jurisprudencia y Legislación y el propio Ateneo de Juventud, entre otras instituciones relevantes; y mantuvo numerosas entrevistas con significados intelectuales mexicanos de la época, tanto aquellos adscritos a un positivismo en vías, ya, de claudicación –tal era el caso del propio Sierra, para entonces Ministro de Instrucción Pública-, como aquellos otros vinculados a la nueva generación ateneísta y en los que acaso pudo reconocer un cierto aire de familia[67].

La corta pero fecunda estancia de Altamira en México se traduciría en definitiva en una doble contribución:

En primer lugar, a la renovación metodológica de la ciencia jurídica en México, cuyo anquilosamiento tras varias décadas de hegemonía positivista en la enseñanza de la misma aún se dejaba notar, pese al declive de dicha hegemonía. En sus conferencias abogaría Altamira por una comprensión del derecho en línea con esa síntesis de pensamiento anteriormente apuntada a propósito de su idea de historia y mayormente orientada, en consecuencia, por elementos y temáticas poco menos que impensables en el México reciente tales como la costumbre, el derecho consuetudinario y canónico, o la misma filosofía del derecho.

En segundo lugar, a la decisiva renovación institucional que por esos años acontecía en la enseñanza mexicana. Altamira respaldó en este sentido el proyecto de refundación de la Universidad Nacional promovido por Justo Sierra y culminado en 1910; y alentó también otros proyectos académicos, con los que además una mentalidad institucionista bien podría congeniar por el carácter libre de los mismos, tales como los de una Escuela Libre de Derecho y una Universidad Popular. Ambos se consumaron en 1912, el segundo por miembros del Ateneo[68].

[67]Aun desde vicisitudes críticas bien diferentes (el horizonte del 98 en un caso, el ocaso del Porfiriato y la inminente Revolución de 1910 en el otro), institucionismo y ateneísmo parecen enarbolar proyectos de reforma intelectual y educativa análogos. Cf., en este sentido, el entusiasta comentario del ateneísta Pedro Henríquez Ureña a propósito del viaje de Altamira y de las iniciativas emprendidas en el marco de la Extensión universitaria de Oviedo en "La Universidad": *Obras completas. Ed. de Juan Jacobo de Lara* (10 vol.). Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo, 1976-1980, vol.II, p.331. Citado por A.GARCÍA MORALES en *El Ateneo de México*..., pp.225s.

[68]Sobre la estancia de Altamira en México, cf. RAFAEL ALTAMIRA, *Mi viaje a América (Libro de documentos.* Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911, pp.341-358; *La formación del jurista. Estudio preliminar; edición y notas de Jaime del Arenal Fenochio.* Escuela Libre de Derecho, México, 1993 (se trata de cuatro de las conferencias dictadas, precedidas de una amplia introducción). Una visión más crítica

No cabe duda, en definitiva, de que el viaje de Altamira a México puso las bases para posibles intercambio futuros. Pero, ¿hasta qué punto tuvieron éstos lugar?

A falta de un seguimiento minucioso de las relaciones intelectuales entre España y México durante el periodo 1910-1939, aún poco exploradas, es obligado mencionar la estancia de Alfonso Reyes en España (1914-1924) -en calidad de exiliado primero, como diplomático a partir de 1920- en la que no faltaron vínculos con el institucionismo, pese a que el propio Altamira soslayara introducirle ante Giner poco después de su llegada a Madrid. Reyes, que se había visto obligado a huir de México en plena convulsión revolucionaria –misma que motivaría el cese de actividades en el Ateneo en 1914- debido a las relaciones de su padre y su hermano con el régimen porfirista –y que él nunca no compartió-, contó con la recomendación de Federico de Onís para colaborar con Menéndez Pidal en el Centro de Estudios Históricos, fue introducido por Enrique Díez-Canedo en la Residencia de Estudiantes y emprendería con este último, además de con José Moreno Villa y Juan Ramón Jiménez diversas iniciativas editoriales en el ámbito de la literatura española[69].

Un posterior y definitivo reencuentro con el ambiente institucionista tendrá lugar dos décadas después, si bien en un contexto radicalmente diferente y singularmente trágico como el del exilio republicano de 1939. Como es bien sabido, el papel del propio Reyes será entonces muy relevante. Su gestión al frente de La Casa de España, después convertida en El Colegio de México, permitirá que los maltrechos proyectos de la Institución Libre de Enseñanza tras el desenlace de la guerra civil española encuentren un generoso reducto de supervivencia y continuidad en México. La recepción de la tradición krausista tendrá, a partir de entonces, una significación bien diferente.

Antolín Sánchez Cuervo.

de los resultados del viaje en cuestión puede encontrarse en CLAUDE DUMAS, *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912* (2 vol.). UNAM, México, 1986, vol. I, pp.390-400.

[69]Sobre los años de Reyes en España, cf. por ejemplo ALFONSO RANGEL GUERRA, *Alfonso Reyes en tres tiempos*. Fondo editorial de Nuevo león, Monterrey, 1991; GABRIEL ROSENZWEIG, "Presencia de México en España, 1886-1936": ROBERTO BLANCARTE (comp.), *Cultura e identidad nacional*. FCE, México, 1994, pp.163-187; JAVIER GARCIADIEGO, "Alfonso Reyes en España": *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas*. Residencia de Estudiantes-, Madrid-El Colegio de México, México, 1998, pp.53-66. Sobre la presencia de España en la obra de Reyes, cf. la compilación de HÉCTOR PEREA, *España en la obra de Alfonso Reyes*. FCE, México, 1990. Incluye tres breves ensayos relacionados con el mundo institucionista: "Un recuerdo de año nuevo" (pp.55-59), "Giner de los Ríos" (pp.414-416) y "La crisis de la universidad española" (pp.587-592).

PLOTINO CONSTANTINO RHODAKANATY

Aún cuando Emeterio Valverde Téllez asegura que Plotino Rhodakanaty es "un médico mexicano, que tuvo la peregrina idea de cambiar de nombre, querer hacerse pasar por griego de nación y propagar el spinosismo"[1], estudiosos más recientes de su obra[2] afirman que sí era griego, y se ha ganado un lugar en la historia de la filosofía mexicana al dejar aquí los mejores 25 años de su vida en los que "hizo una basta labor política y realizó una apreciable labor intelectual que, por la densidad y variedad de su objetos de reflexión, lo convirtió en el pensador socialista más importante del México decimonónico, además de difusor de la filosofía racionalista y de la sociología y psicología modernas"[3]

Nació en Atenas, Grecia el 14 de octubre de 1828. Su padre fue médico y escritor griego y su madre era de origen austriaco, por lo que al morir su padre en la guerra de independencia contra Turquía, su madre se trasladó a Viena con los abuelos de Plotino, quienes tenían una situación económica desahogada.

Comenzó sus estudios de medicina en Viena y los continuó en Berlín a donde se trasladó en 1848. En esta ciudad admiró a Hegel y se interesó por la filosofía. En 1850 se trasladó a Francia para conocer personalmente a Joseph Proudhon. También en Francia conoció la obra de Charles Fourier, quien lo influyó decididamente.

Ya con intenciones de venir a México a establecer una colonia agrícola independiente (un falansterio), bajo el amparo de la Ley de Colonias Agrícolas de Comonfort; Plotino se traslada a la península ibérica en 1860 para perfeccionar su español y será en los últimos días de febrero de 1861 cuando Rhodakanaty llegue a tierras veracruzanas para dirigirse inmediatamente a la capital de México.

En 1877 el periódico *El socialista* publica una semblanza de Rhodakanaty en la que señala:

> Filósofo por convicción y por sistema, adoptó la profesión de la medicina, pero partidario del progreso se afilió a la escuela homeopática, porque donde quiera que aparece una nueva verdad o descubrimiento, ahí está él. Poseedor de siete idiomas y de filosofía, busca su vida honrada y laboriosamente,

[1]Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana* (edición facsimilar) México: El colegio de Michoacán, 1989: Tomo I p. 441.

[2]A pesar de que no comparto algunas de sus conclusiones y encontré que realiza citas inadecuadas del autor, la tesis de filosofía realizada por Ignacio Ortiz Castro que se titula. *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty.* México UNAM, 1987, me parece un excelente estudio del filósofo griego.

[3]Carlos Illades en el prólogo a Plotino C. Rhodakanaty. *Obras*. México UNAM, 1998. p. 7.

> curando gratuitamente a los enfermos y enseñando a los que le ocupan como profesor, sin hacer mal a nadie, haciendo bien a todos porque su moralidad es notoria para los que lo conocen.[4]

En realidad no se puede comprobar si hablaba esos siete idiomas, pero si se tiene referencia de cuatro de ellos (español, griego, francés[5] y alemán[6]).

Tampoco se sabe con exactitud la fecha de su muerte pues desaparece de la escena en 1886 cuando regresa a Europa[7], por lo que sólo podemos hablar con certeza de los 25 años que vivió en México, en los cuales creó escuelas, círculos y organizaciones para discutir y resolver los problemas sociales de nuestro país; además de tener la voluntad para enseñar y acercar al pueblo mexicano las ideas filosóficas y debates que en ese momento se tenían en Europa: positivismo, frenología, teología, naturaleza de la propiedad, psicología, racionalismo, el inconciente, las asociaciones y los derechos de la mujer.

Estos y otros temas fueron tratados en su obra que está constituida por numerosos artículos periodísticos publicados en *El socialista, El hijo del trabajo, El Combate, La internacional* y *El craneoscopo*, de los que podemos destacar sus principales ensayos filosóficos: La escuela de filosofía trascendental (1880); Estudio trascendental de filosofía natural aplicada a la sociología (1881); Otro positivista en la lid (1881); Racionalismo y positivismo (1881); Estudios de filosofía social (1883); Estudios filosóficos[8] (1883) y Médula panteística del sistema filosófico de Spinoza[9] (1885). Es también importante para nuestra área el opúsculo que publica desde su llegada en 1861 donde se exponen los principios de una comunidad de carácter socialista, basados en la doctrina societaria de Fourier; tal obra es la *CARTILLA SOCIALISTA o sea Catecismo Elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier*[10].

---

[4]*El socialista*. "Plotino C. Rhodakanaty (Semblanza)" octubre 28 de 1877, num. 18, p. 2, col 4.

[5]Traduce del Francés fragmentos revolucionarios de Proudhon y breves biografías de ocho comunistas franceses.

[6]Extracta y traduce la filosofía de Eduardo Hartmann en una serie de artículos publicados en 1844 en el periódico *El socialista.*

[7]Illanes comenta de él "después de haber dejado sus mejores años en México, desplegada su vitalidad e inteligencia, ya fuera en la ciudad o en el campo, en la escuela o en la prensa, enseñado lo que sabía, polemizado con los adversarios ideológicos acerca de los temas mas variados, usando argumentos insospechados, creando círculos y sociedades de índole diversa, intentando persuadir al prójimo de las virtudes de la doctrina societaria, poniendo remedio a los males sociales [de México], experimentando siempre, buscando lo imposible, Rhodakanaty estaba exhausto. Con cerca de cincuenta y ocho años a cuestas, se embarcó para Europa un día de 1866, sin hacer ruido, discretamente como había llegado. Era el epílogo de la primera época del socialismo en México" en Rhodakanaty. *Obras*. p. 17.

[8]"Estudios filosóficos, escuela pesimista de Hartmann" en *El socialista*, mayo 9 de 1883. num 31 y sig.

[9]"Médula panteística del sistema filosófico de Spinoza" en *El socialista* marzo 27 de 1885, Num. 18 p. 2; Num. 19 de marzo 31, p. 2; y Num. 21 de abril 10, p. 2.

[10]El título continúa: *por Plotino C. Rhodakanaty. Fundador de* La social, *quien la dedica al uso, instrucción*

En este opúsculo, escrito al más puro estilo de Claude Henri de Saint-Simon (preguntas y respuestas), Rhodakanaty sienta las bases filosóficas e ideológicas para crear una sociedad ideal. Pero el autor afirma que la filosofía no debe contentarse con la reflexión, pues debe servir para cambiar el mundo y que el filósofo tiene que cumplir la misión de transformar su sociedad para el mejoramiento intelectual, moral y material del hombre.

Desde esta perspectiva intenta crear una colonia agrícola y parte a Chalco, pero fracasa en el intento, sin embargo, logra poner en funcionamiento la Escuela del Rayo y del Socialismo dedicada a la alfabetización de niños y peones, además de la difusión del socialismo. A dicha escuela asiste un joven peón que pertenece a una hacienda cercana a Texcoco cuyo nombre es Julio López e inspirado por las ideas socialistas comienza una rebelión que se expande por toda la zona aledaña a Chalco. Rhodakanaty y su discípulo Zalacosta participan en la rebelión que se ve sofocada al enfrentarse con un numeroso destacamento militar que poseía mejor armamento. Nuestro autor es aprendido en Huamantla y desterrado del territorio insurrecto después de ser amenazado con la pena de muerte a lo que responde "que la naturaleza había pronunciado contra él el mismo decreto mucho tiempo atrás"[11].

Rhodakanaty no se conforma con la fundación de una escuela, comienza a instaurar su comunidad ideal bajo los preceptos socialistas de Charles Fourier expuestos ampliamente es su *Cartilla Socialista* y le da el nombre de "la social", una organización formada por personas de ambos sexos, con el noble fin de difundir entre sí las enseñanzas socialistas y también entre las masas. Esta idea en sus formas sociales viva y teórica, ha dado a Rhodakanaty gran crédito, haciéndolo centro de multitud de ciudadanos, que le ven como apóstol, que le consultan como su guía y como su amigo.

El inicio de "la social" parece encontrarse en la fundación de la Escuela de Filosofía Trascendental cuyos alumnos eran estudiantes de medicina y crean en 1863 el Club Socialista de Estudiantes[12] por lo que el 7 de abril de 1876, se proclama su **reinstalación** en una reunión que comenzó a las cinco y terminó a las ocho, en ella se llegó al acuerdo de reunirse todos los martes a las siete de la noche. Su ideal era el logro de una sociedad mas justa donde los hombres ya no se exploten entre sí. Una sociedad más favorable para el surgimiento de un nuevo hombre, para lo que se debía implantar el socialismo; las metas de "la social" eran:

1) difundir el socialismo
2) Realizar la revolución social
3) Emancipar y rehabilitar a la mujer.

---

y práctica de la Clase Obrera y Agrícola de la República. Esta obra se reimprime en 1871. Encontramos otras ediciones en 1968 en la UNAM y en 1976 en el CEHSMO (Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano).

[11]Semblanza. *Op. cit.* p. 2

[12]Cuyos integrantes se convirtieron en discípulos de Rhodakanaty, entre los que destacan Francisco Zalacosta, Hermenegildo Villavicencio y Santiago Villanueva.

Sin embargo es necesario comentar que la *revolución*, según Rhodakanaty, se llevaría a cabo por medio de la ilustración de las masas, para dirigirlas por el sendero de la razón y la justicia y excitarlas a que reclamen sus derechos conculcados por la tiranía, pero advierte:

> nosotros nos guardaremos bien de pedir la destrucción violenta de los malos mecanismos sociales que existen actualmente sobre la tierra, reservándonos el derecho de criticar sus imperfecciones y poner de manifiesto las disposiciones superiores del nuevo mecanismo que nos hemos propuesto ensayar[13]

Pero dicho ensayo de sociedad ideal se llevará a cabo con la condición de que "no infrinja las leyes políticas ni civiles del Estado"[14], pues no se pretende destruir el estado de cosas actual, sino transformarlo por la acción libre de los individuos.

Así la realización de esta sociedad ideal, debe ser resultado de la libertad absoluta de un individuo que luche por la conservación del orden y del bien general. Pues legisladores, filósofos, moralistas y reformadores han obrado sobre el hombre con tal de sujetarlo al mecanismo social existente, encerrando la libertad pasional de cada individuo en un cúmulo de prescripciones que intentan conservar el orden por medio de la represión.

El estado social más perfecto, afirma Rhodakanaty en su *Cartilla socialista* "será aquel cuya hipótesis pueda concebirse como un orden en el cual individuos, familias y pueblos asociarán libremente su actividad, para producir el bien de todos y cada uno"[15]. Nuestro autor entiende por bien la riqueza, la verdad, la justicia, la paz y el trabajo que se obtendrán por medio de la educación y permitirá erradicar los vicios, la hostilidad y el odio de la sociedad de su momento.

Plotino asegura que el mal no pertenece a la naturaleza del hombre porque en su origen primitivo tenía vínculos sagrados de unidad con la gran familia humana. Sin embargo, por medio de la fuerza bruta y el abuso de la inteligencia, olvidó su igualdad primitiva y se convirtió en explotador de sus semejantes. Así, siguiendo el feroz instinto de sus pasiones, quiso convertirse en señor "y he aquí el origen de todos los males"[16], pues genera el loco orgullo de individualidades absurdas y distinciones necias que lo llevan a dividir naciones, pueblos, aldeas y personas, además de permitirle inventar esas ridículas denominaciones de duque, marqués, rey y príncipe.

El socialismo es el único capaz de reconstruir la unidad absoluta de la gran familia humana, transfigurando a la humanidad por medio de la ciencia, la belleza y la virtud, con el fin de extinguir la pobreza y la prostitución, y conservar la vida (primer

[13] "CARTILLA SOCIALISTA" *Ibidem*. p.57

[14] *Ibidem*. p. 30.

[15] "CARTILLA SOCIALISTA..." en Rhodakanaty. *Escritos*. p. 22.

[16] "Pueblo Soberano" *Ibidem*. p. 61.

derecho), el trabajo (primer deber) y la justicia; al cuidar de dar a cada uno según sus necesidades y pedir a cada uno según sus fuerzas. Procurando al trabajador un salario equitativo, formando bancos territoriales y expidiendo la ley agraria.

Plotino veía al México de su tiempo lleno de caos y extravío generalizado debido a que las creencias habían sido derribadas por los "progresos de una ciencia escéptica [el positivismo] que destruye todo antes de saberlo fundar".[17] En momentos de crisis como esta la "filosofía debe regenerar los destinos del hombre sobre la tierra y elaborar su futura felicidad en la posesión del absoluto"[18].

Sin embargo, también pensaba que la filosofía de su tiempo estaba envuelta en la anarquía general, pues sostenía una gran variedad de doctrinas a veces confrontadas, que habían hecho argumentar a algunos que la filosofía era inútil, "pero a un argumento tan insulso no podemos menos de contestar ...la oposición filosófica y la multiplicidad de sistemas dejan siempre incólume la esencia misma de la filosofía"[19] porque esta disciplina es la única que por su razón crítica puede generar la armonía entre razón y fe, ciencia y revelación.

Para ello la filosofía cuenta con diferentes líneas, por ejemplo, la metafísica es la rama de la filosofía que intenta explicar todo lo existente en base a una primera causa (Dios). Según Rhodakanaty la verdadera metafísica es el panteísmo.

La ética o moral es la disciplina filosófica que norma la manera de pensar y actuar del ser humano, le enseña a distinguir entre lo positivo y lo negativo.

La lógica es la ciencia del buen pensar que nos enseña a distinguir la verdad del error "es la disciplina filosófica que enseña a pensar correctamente y guía a la razón para llegar al conocimiento. Ayuda a pensar de modo correcto y sirve de método en cualquier área del saber humano" por lo que es un conocimiento básico sin el cual el hombre no puede nombrarse ciudadano de un país libre e ilustrado, porque con la lógica, se ejercita el entendimiento humano para poder juzgar las cosas con rectitud y conciencia.

La importancia que para Rhodakanaty cobran los estudios de lógica se ve ejemplificada con su inserción en la polémica en torno a la *Lógica* de Tiberghien[20] que, adaptada por José María del Castillo Velasco, fue impuesta en 1880 como libro de texto para los alumnos de lógica de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP). Lo más interesante de esta polémica es su crítica al positivismo y su toma de postura ante él, pues según Rhodakanaty el positivismo es una escuela vergonzante, es una modificación sistemática del *sensualismo* exclusivista de la escuela enciclopédica del siglo pasado, y cuyo sistema en último análisis se resuelve necesariamente en el *Materia-*

[17]"La filosofía" en *El Craneoscopo*, mayo 6 de 1874, num. 4, p. 3 col. 1. "La filosofía II" en *El craneoscopo* mayo 13 de 1874, num. 5, p. 2.

[18]"La thaumaturgia ante la ciencia filosófica" en *El craneoscopo*, abril 22 de 1874, num. 2, p. 4 col 2 y 3.

[19]*Id.*

[20]Artículos publicados entre febrero y abril de 1881 en *El socialista* y reproducidos en Antolín Sánchez Cuervo. *Las polémicas en torno al krausismo en México (siglo XIX)*. p. 391 a 417.

lismo puro; esa doctrina materialista ha recibido "la denominación de positivismo". El problema con el positivismo es que se apoya solamente en la ciencia natural y crea una restricción que se convierte en una rémora para los progresos del entendimiento humano. En conclusión, para nuestro autor "El positivismo es sensualista en ideología, ateo en religión y absolutista en política, no es otra cosa en sustancia sino el materialismo puro, pero disfrazado y revestido con el augusto ropaje de la ciencia"[21]

El sistema contrapuesto a este pero que es igualmente excluyente es el "espiritualismo exagerado [religioso], producto de imaginaciones exaltadas por un delicado sentimentalismo, que proscribiendo la razón y desechando los datos de la experiencia y el análisis" arroja a las "almas cándidas" a extravíos y aberraciones de que es susceptible el espíritu humano, cuando carece de criterio y método.

Con su exclusivismo tanto positivismo como espiritualismo generan confusiones que conducen a una postura escéptica o ecléctica, posturas que en realidad no dan ninguna solución.

Con el fin de imponerse a estas filosofías caducas imperantes en México y desarrollar la filosofía en nuestro país, Rhodakanaty había fundado ya la Escuela de Filosofía Trascendental[22] de la que aún encontramos noticias el 15 de marzo de 1880. Dicha escuela funcionaba con el horario de lunes, miércoles y viernes de 7 a 9 de la noche y se pedía una cooperación de cuatro pesos mensuales (para los gastos de traducción, impresión y publicación de los libros necesarios).

Su idea de Dios

Rhodakanaty identifica al socialismo con el cristianismo ya que este último es para él una doctrina humanitaria y filantrópica e incluso llega a encontrar en las palabras de amor e igualdad de Jesús el inicio del socialismo, aunque también admite que las religiones, incluyendo el cristianismo, se han corrompido hasta llegar a hacerse sectas comandadas por sicarios hipócritas[23]. Sin embargo, admite que la doctrina cristiana implica todo un programa de legislación y moral que pretende la felicidad en la tierra para el género humano. Por lo que el cristianismo puro es la religión filosófica cuyos principios sacrosantos son: libertad, igualdad y fraternidad.

El cristianismo legítimo es el primitivo que esta resguardado sólo por la Iglesia Ortodoxa Griega[24] que conserva pura la doctrina de los primeros cristianos que en su

[21]"Algo más sobre positivismo" en Antolín Sánchez. *Ibidem.* p. 417.

[22]"La escuela de filosofía trascendental en *El socialista.* p. 3 (22 de abril de 1880). Y *El combate.* Marzo 21 de 1880) n° 770. p. 1.

[23]*Cfr.* Plotino C. Rhodakanaty. Prólogo a "LA CARTILLA SOCIALISTA..." en *Escritos.* México: CEHSMO, 1976. p. 9.

[24]Cabe señalar que después de su participación en la rebelión de Chalco se sintió obligado a alejarse de la Ciudad de México y se internó en la Tierra Caliente (estado de Morelos) en donde coopera con las congregaciones evangélicas y siente un gran entusiasmo por la Iglesia Mormona a la que también acepta como una religión que posibilita la igualdad.

esencia es absolutamente democrática y busca la hermandad entre todos los hombres (fraternidad) sin distinción de razas, condición o posición social así se llega a la igualdad que trae consigo la justicia y la libertad.

En su "Médula panteística del sistema filosófico de Spinoza" Rhodakanaty realiza un buen resumen de los argumentos ontológicos que expone en su *Ética* el autor holandés y centra su atención en la explicación de lo que es Dios para Spinoza, pues como sabemos, su Dios no es visto como el Dios creador del universo, sino como el que lleva hasta sus últimas consecuencias los atributos impuestos por el cristianismo, a saber: absoluto, omnisciente, omnisapiente, infinito y perfecto.

Para Rhodakanaty queda claro que Spinoza reconoce tres formas posibles de existencia: *La sustancia, el atributo y el modo* y según él estos tres términos están racional y lógicamente encadenados por lo que la sustancia implica necesariamente el atributo, y el atributo implica necesariamente el modo. Así la sustancia que es única "produce necesariamente multitud de atributos infinitos de los cuales solamente dos, el *pensamiento* y la *extensión*, son accesibles á nuestra inteligencia"[25]

El ser humano sólo puede conocer a Dios desde y a través de estos dos atributos que también se convierten en su límite por lo que para Rhodakanaty el pretensioso *yo,* no tiene lugar en el sistema panteísta porque no es una sustancia al no ser infinito y tampoco es un atributo "el *yo* no es pues más que un modo, un puro fenómeno"[26]. Además añade que los hombres pretendemos extender nuestra soberbia hasta Dios, pues expresa:

> ...Vosotros os representáis un soberbio y arrogante ídolo que habita las alturas del cielo, y por esa misma torpe concepción que tenéis de vuestro Dios, por eso lo limitáis en una mansión determinada; en vano lo cargáis de dones expléndidos y de atributos magníficos, no por eso deja de ser un miserable juguete ante el ser infinito que no tiene otro lugar mas que la inmensidad, ni otra duración que la eternidad...que envuelve y contiene todo"[27]

Así la idea de un Dios creador que "produce el mundo de la nada por un acto libre de la voluntad es un antropomorfismo absurdo, una quimera de la imaginación"[28]. En su "programa social"[29] Rhodakanaty afirma que el panteísmo es igual al socialismo porque nos lleva a la felicidad al elevarse sobre el mundo de la apariencia y abrazar con amor la unidad absoluta de la sustancia. Así el socialismo y el panteísmo buscan la unidad y armonía que produce en todas las relaciones el orden absoluto

[25] *"Médula panteística..."*. Num. 19, de marzo 31 de 1885, col. 6.
[26] *Id.*
[27] "Médula panteística..." Num. 21, de abril 10, p. 2, col. 1.
[28] *Ibidem.* num. 18, p. 2, col 4.
[29] en *El socialista* mayo 28 de 1876, num. 178, p. 1.

con leyes fundadas sobre principios absolutos y eternos al "rechazar lo accidental y la nada para...concentrarse en la unidad, es decir, en Dios, en el bien absoluto y no esparcirse ni perderse en la variedad de las cosas finitas y aparentes, es decir, en los falsos bienes"[30].

Y aunque el autor es conciente de que el solo nombre *panteísmo* espanta y aterroriza aun a las inteligencias más ilustradas y bien cultivadas de México, es importante que se den cuenta que sus principios "contienen en germen todo el desarrollo de la filosofía alemana que comienza propiamente desde Fichte, Schelling y Hegel, se modifica en Krause y vuelve a tomar su dirección legítima en Hartmann"[31]

A pesar de aceptar el determinismo spinoziano, en los "Estudios filosóficos, escuela pesimista de Hartmann"[32], Rhodakanaty admite, por influencia de Hartmann, la evolución del mundo y el progreso de la historia, acepta la teoría de la evolución de las especies de Darwin y asume los postulados de la selección natural tales como "la lucha por la existencia, la adaptación y la herencia". Piensa que la humanidad ha pasado por cinco períodos: edenismo, salvajismo, patriarcado, barbarie y civilización, en el que nos encontramos pero está a punto de terminar:

> para entrar en el del Garantismo como nos lo demuestra el célebre Fourier, y el Socialismo es el que hoy nos viene preparando ese paso de transición, derribando en su marcha solemne y majestuosa esas monstruosidades o aberraciones sociales que acabamos de enumerar, y que sólo sirven de rémora a la ley eterna del progreso humano".[33]

No quiero concluir sin comentar que no estoy de acuerdo con la supuesta postura anarquista que han señalado en Rhodakanaty algunos estudiosos de su pensamiento como Antolín Sánchez Cuervo e Ignacio Ortiz. Pues me parece que quieren deducir ese "anarquismo" de la estrecha relación que Plotino tuvo con Proudhon, pero es una postura que no logramos ver dentro de sus escritos. Lo más que consigue, es enunciar que, en tanto que las sociedades evolucionan y se transforman, dejarán de depender de la autoridad de gobierno alguno. Pero aunque no podamos sostener su anarco-socialismo, debemos reconocer que Plotino Rhodakanaty es uno de los pioneros y máximos divulgadores del socialismo utópico en México.

A. Xochitl López Molina

[30]"Médula panteística..." Num. 19, p. 2, col 2 y 4.
[31]"Médula panteística..." Num. 18, p. 2.
[32]en *El socialista*, mayo 9 de 1883. num. 31, p. 1 col 4.
[33]"Reunión Fraternal de año nuevo" en *El hijo del trabajo*. Num. 78, enero 20 de 1878, p. 3.

RICARDO FLORES MAGÓN

> Hemos derramado nuestra sangre y nuestras lágrimas por ti. Tú recogerás nuestra herencia. Hijo de los desesperados, tú serás un hombre libre.
>
> Ricardo Flores Magón
> (*Revolución*, junio de 1907)

Ricardo Flores Magón nació en Oaxaca el 16 de septiembre de 1873 y murió el 20 de noviembre de 1922 en la prisión de Leavenworth, Estados Unidos, a los 47 años de edad. Su niñez se desarrolló cerca de comunidades indígenas nahuas mazatecas,[1] aunque a muy temprana edad pasó a vivir a la ciudad de México en donde estudió en la Escuela Nacional Preparatoria que, recién fundada por Barreda, promovía los postulados comtianos. Posteriormente cursó la carrera de Jurisprudencia en la cuál se acercó al materialismo positivo de Spencer.

Ricardo Flores Magón fue un gran periodista cuyas ideas contribuyeron a forjar la primera revolución del siglo XX. Casi la totalidad de su obra se encuentra plasmada en sus artículos periodísticos, los cuales con un sentido crítico y revolucionario, comenzaron a circular en el periódico estudiantil *El demócrata*, cuando él apenas contaba con 20 años de edad.[2] Posteriormente publicó el mayor número de sus escritos periodísticos en el que fuera el principal órgano expositor de las ideas magonis-

[1] Podríamos decir que del conocimiento de estas comunidades se deriva su idea al respecto de que los indios desde hace ya mucho tiempo viven dentro del comunismo.

[2] Su carrera periodística se ve impregnada siempre por sus inquietudes revolucionarias, las cuales lo llevaron a dirigir varias publicaciones que mencionamos a continuación:

	1893, *El Demócrata*, periódico estudiantil.
Agosto	7 de 1900, aparece *Regeneración* en México.
Abril	de 1902, toma a su cargo *El hijo del Ahuizote.*
	1903, clausurado El hijo del Ahuizote, aparece El nieto del Ahuizote
	1903, clausuran *El nieto de Ahuizote* y aparece *El biznieto del Ahuizote.*
Noviembre	5 de 1904, aparece *Regeneración* en San Antonio Texas.
Febrero	27 de 1905, aparece *Regeneración* en Saint Louis Missouri.
	1906, aparece *Regeneración* en Canadá.
Junio	10 de 1907, aparece *Revolución* en los Ángeles, California.
	1908, clausura *Revolución* y aparece *Regeneración* en Los Ángeles, California.
Después de	1908, *Regeneración* es clausurado en múltiples ocasiones pero vuelve a aparecer siempre como el expositor de la ideas magonistas.

tas: el periódico semanal *Regeneración*,[3] el cual comenzó a publicarse en 1900 y se editó durante 18 años, con varios períodos de interrupciones.

Debido a sus pensamientos revolucionarios y anarquistas, Ricardo Flores Magón fue privado de la libertad en nueve ocasiones y encarcelado, tanto en México como en Estados Unidos, con condenas inicialmente de un mes, las cuales se fueron acrecentando hasta llegar a la más larga de doscientos cuarenta meses. Esta última condena no pudo cumplirse, pues Ricardo Flores Magón murió a los cinco años de este último presidio, el día 20 de noviembre de 1922.

Sin embargo su afanosa lucha y convencido carácter se muestran cuando un año antes de su muerte le expresa a un amigo su inquietud por volver a publicar *Regeneración* en la ciudad de México.

Cuando Ricardo Flores Magón era un niño, Porfirio Díaz subió al poder y permaneció en él hasta que fue derrocado por la Revolución Mexicana de 1910. Así Magón pasó toda su juventud y parte de su madurez combatiendo afanosamente contra el régimen porfirista que buscaba una "paz" por sobre todas las cosas (incluso sobre el bienestar de la mayoría del pueblo) y un "orden y progreso" que posibilitó el desarrollo de los monopolios y capitales extranjeros en México. El país, entonces, había sido depositado en manos extranjeras por la élite dominante de "los científicos" quienes habían contribuido a que el pueblo siguiera siendo analfabeta, miserable, carente de libertad y explotado; para la mayoría del pueblo, el tan pregonado "orden y progreso" nunca llegó.

Durante sus primeros años, Magón se convirtió en uno de los principales opositores de Díaz y expresaba en 1901 "queremos que Porfirio Díaz dimita, que renuncie, ya no puede hacer nada de provecho para la felicidad de la nación... El general Díaz si es patriota debe dimitir".[4] Con las críticas a Díaz, Magón se situaba dentro de la corriente liberal, pero su pensamiento se fue haciendo cada vez más radical y con el paso del tiempo pasó de ser un simpatizante de los grupos liberales a un liberal radical,[5] para terminar convirtiéndose en uno de los mayores exponentes del anarquismo latinoamericano.

---

[3]Enrique Flores Magón nos cuenta en una entrevista que le hiciera Samuel Kaplan, en su libro *Combatimos la tiranía,* que la imprenta utilizada para editar el primer número de *Regeneración* fue comprada con los ahorros de mucho tiempo que esforzadamente acumularon los tres hermanos Flores Magón.

[4]Regeneración" en Ricardo Flores Magón, *et. al. Regeneración,* p. 167. No. 49, agosto 7 de 1901.

[5]Desde 1903 se comienzan a notar dos tendencias en el partido liberal: la corriente hegemónica representada por Camilo Arriaga y la corriente radical del grupo constituido por Ricardo Flores Magón, Santiago de la Hoz y Juan Sarabia. Sin embargo será hasta 1907 cuando el pensamiento de Magón se encuentre completamente influenciado por el anarquismo, gracias al cual expresará más adelante que no basta con derrocar a Porfirio Díaz para buscarse otro dictador, sino que el pueblo debe intentar quitar todo tipo de gobierno, porque el gobierno (cualquiera que este sea) fungirá como un amo y seguirá explotando a las clases dominadas. En un artículo publicado en 2009 dentro del texto coordinado por Ambrosio Velasco denominado *Humanidades y crisis del liberalismo.* México, UNAM. 333-346 pp.; demuestro la manera en que se fue radicalizando el pensamiento de Magón de cara a la tiranía del gobierno de Porfirio Díaz.

La filosofía social de Magón es amplia y abarca temas como el estado, la iglesia, la justicia, la legalidad, la igualdad, el capital, la propiedad, etc.; sin embargo, sobre estos puntos, varios estudiosos de Flores Magón han realizado análisis serios y profundos, por ello nuestro interés no radica en volver a los temas de siempre para proponer "la directriz de análisis verdadera", o hacer un análisis exhaustivo del pensamiento magonista. Partiendo de una posición más modesta, nos centramos en dos puntos fundamentales al tratar la ética magonista: la libertad y el derecho a la vida.

El hombre es el punto nodal de toda ética y la concepción que sobre éste se tenga constituirá los derroteros en torno a los cuales gire la propuesta ética de un pensador.

Magón, en su propuesta ética, supone a los primeros hombres como habitantes de un estado natural donde la naturaleza pertenecía por igual a todos, sin embargo apareció "el primer ladrón que dijo 'esto es mío'"[6] y creó con ello la propiedad privada, la cual es la causa de las desigualdades sociales,[7] así como de la esclavitud "económica, social y política del proletariado".[8] La propiedad privada, que ha dado la posibilidad de que la tierra pertenezca a unos cuantos, es la responsable de la opresión y la infelicidad de la gran mayoría de los seres humanos porque ha creado las desigualdades sociales en donde la gran mayoría de los individuos son esclavos de alguien y carecen de la libertad.

Magón considera a la sociedad actual opresora, sojuzgante, sofocante del ser humano, llena de miseria y carente de libertad. Por esto Magón plantea que no estamos instaurados en la vida sino en un orden de esclavitud; contraria a esta esclavitud, la tendencia del ser humano será buscar *la vida* que no se encuentra en la realidad actual, una vida, que conduzca al hombre directamente hacia la felicidad. Pero como no estamos instaurados en esa vida es necesario buscarla e ir hacia ella, pero este *ir hacia la vida* no es una entidad metafísica o una abstracción, "no vamos los revolucionarios en pos de una quimera: vamos en pos de la realidad". De esta manera Magón contrapone el orden de esclavitud de la sociedad presente con el orden de libertad que la humanidad debe crear y ese orden de libertad es considerado por Magón la verdadera realidad donde existe libertad y felicidad para el hombre.

Ir hacia la vida consiste en la búsqueda de una sociedad más justa donde exista la libertad y la educación porque con "los dos principales agentes de la fuerza moral: la educación y el bienestar", el individuo tendrá la posibilidad de llegar a ser más humano, pues

[6] "Predicar la paz es un crimen" en *Artículos políticos 1910.* p. 20.

[7] Recordemos que este es un argumento típico de Rousseau, quien dice que el primer hombre que dijo "esto es mío" creó la propiedad privada y con ella las desigualdades que hicieron salir al hombre del estado de naturaleza.

[8] "No queremos reformas" en *Regeneración,* p. -103, junio 13 de 1914.

> en medio de justicia y de libertad en que el ser humano tiene satisfechas sus necesidades y no tiene ya la incertidumbre del pan de mañana ni el desmoralizador espectáculo de sufrir privaciones, miseria e injusticia cuando todo lo produce, y tiene derecho por lo mismo a todos los goces de la vida. En medio de libertad y bienestar, el ser humano está mas dispuesto a la bondad y a fraternizar con sus semejantes que bajo condiciones de tiranía y de miseria.[9]

Para "ir hacia la vida" son inherentes el bienestar, la libertad y la justicia."Ir hacia la vida es el derecho de tender hacia una existencia que dignifique al ser humano; es el derecho de vivir sin explotar y sin ser explotado".[10] "Ir hacia la vida" es conquistar la libertad y ésta implica que el hombre pueda satisfacer sus necesidades y acceder a la felicidad dejando del lado el reino de la necesidad insatisfecha y las cadenas.

El concepto de libertad es fundamental dentro del pensamiento de Ricardo Flores Magón, ya que sin la libertad jamás sería posible la felicidad humana, por ello, a Magón le parece necesario hacer la diferencia entre dos tipos de libertad: la libertad política y la libertad económica. La primera es una libertad estrictamente legal, plasmada en los códigos y constituciones y la segunda es la libertad real, la que verdaderamente posibilita al hombre el acceso a la felicidad.

> La libertad política da al hombre el derecho de pensar, el derecho de emitir su pensamiento, el derecho de reunirse, el derecho de ejercer el oficio, profesión o industria que le acomode, el derecho de transitar libremente por el territorio nacional, y entre otros muchos derechos y prerrogativas tiene el derecho de votar y ser votado para los cargos públicos.[11]

Pero la libertad política solamente se encuentra plasmada en las constituciones de los pueblos y es realmente impracticable, por eso

> al leer las constituciones de los pueblos cultos de la tierra, el filósofo no puede menos que sonreír. El ciudadano según ellas, es casi un ser todo poderoso, libre, soberano, amo y señor de presidentes y de reyes... y el ciudadano con un candor que la experiencia no ha podido destruir, se cree libre... porque la ley lo dice.[12]

Esta crítica irónica a la libertad burguesa y sus leyes ilusorias nos deja ver que la libertad política no forma parte de la libertad real de los hombres, más aún, este

[9] "Vamos hacia la vida" en *Artículos políticos 1910.* p. 27.
[10] *Ibidem, p. 22*
[11] Libertad política" en *Regeneración,* p. 306. Noviembre 12 de 1910
[12] "La cadena de los libres" en *Artículos políticos 1910.* p. 49.

tipo de libertad difícilmente podrá llegar a las mayorías, pues los pobres no podrán disfrutar de los derechos "garantías o privilegios que al ciudadano concede la Constitución... por la sencilla razón de que sois pobres. No podéis ejercitar el derecho de escribir y de hablar porque no habéis tenido oportunidad de educaros y de instruiros como lo han tenido los hijos de la burguesía, y aun cuando fuerais aptos para hablar y escribir sobre cualquier materia, tendréis que amoldaros a los gustos de vuestros señores, pues que si alguna vez hablaseis en contra de las leyes y de las instituciones existentes... bien pronto ahogarían en vuestras gargantas las palabras y encadenarían vuestras manos para que no hablaseis ni escribieseis".[13]

Vemos como la miseria inhabilita al hombre para pensar y emitir sus pensamientos, y como las masas empobrecidas están subordinadas a las "inteligencias de los hombres cultos",[14] porque la *libertad de expresión y pensamiento* que se encuentra en las constituciones solamente puede ser aprovechada por las clases altas que tienen la posibilidad de adquirir cultura.

"El *derecho de reunión"* también resulta ilusorio para las masas empobrecidas, ya que su "inferioridad intelectual" (entiéndase como *status* cultural) las subordina de manera "natural, lógica, a las clases cultas", pues "si se trata de reuniones políticas, se sirve de la masa como fuerza numérica para decidir una contienda electoral, o para hacer variar de política a un gobierno o simplemente de tablado sobre el cual exhibirse y brillar mejor".[15]

Lo mismo puede decirse del *"derecho de ejercer el oficio,* profesión o industria que se quiera", pues definitivamente la ignorancia y la miseria "inhabilitan al hombre para entregarse libremente al ejercicio de una profesión", derecho que generalmente "puede ser disfrutado por las clases altas..."[16] y ¿Qué puede decirse del *derecho de votar*? Por razones de educación, de instrucción y de posición social, "las clases altas asumen el papel de directoras en las contiendas electorales... los pobres no tienen otro derecho que el de firmar la boleta electoral y llevarla a las casillas, con previas triquiñuelas para el fraude".[17] En fin, para el autor, lo que se ha dicho de estos *derechos políticos* se puede decir con ligeras variaciones de otros. Por tanto, la libertad política sólo se da en los "derechos políticos" que no son suficientes y no pueden ser disfrutados y/o aprovechados por todos, pues al final quedan reservados para la minoría de la clase dominante. A cambio de esta libertad legal y restringida, a cambio de estos derechos, se adquieren obligaciones que deben cumplirse forzosamente,

[13]Muera la Constitución!" en *Regeneraiión.* pp. 397-398.

[14]"Libertad política" en *Artículos políticos 1910.* p. 74.

[15]*Ibidem,* p. 75. El autor utiliza el término de "masa" para denominar a las clases sociales que no tienen conciencia social, sin que el término implique desprecio.

[16]*Ibidem.*

[17]*Ibidem,* p. 76.

como por ejemplo "el pago de contribuciones para los gastos públicos",[18] que sirve para mantener un aparato estatal que contiene todo un "enjambre" de servidores para reproducir y resguardar el sistema. También, es cierto, se emplean para servicios sociales, pero éstos son los menos socorridos por los impuestos de la sociedad.

Como puede advertirse, Magón señala que el ejercicio de la libertad política es restringido, insuficiente y su aprovechamiento sólo beneficia a las clases altas. Dicha libertad "por sí sola no tiene el poder de hacer feliz a un pueblo".[19] Por ello piensa que la libertad política solamente es una libertad por escrito y el único derecho que se deriva de ella para la clase pobre es "reventar de miseria". Además señala que la libertad política se plasma en una constitución y "la constitución no fue escrita para emancipar a la clase trabajadora, sino para garantizar a la burguesía el disfrute pacífico de sus rapiñas, y dar a la autoridad el prestigio y la fuerza moral que tanto necesita para ser obedecida y temida".[20] Por ello "la libertad política requiere de otra libertad para ser efectiva: esa libertad es la económica: los ricos gozan de libertad económica y es por ello por lo que son los únicos que se benefician con la libertad política".[21]

Solamente con la libertad económica los pobres podrán resolver el problema del hambre. Hambre en el sentido de necesidad biológica insatisfecha. Por eso era necesario conquistar el pan, para que los mexicanos se alimentaran y pudieran acceder a la felicidad, sin embargo, tal conquista era solamente posible a través de la libertad económica. Así entramos al elemento fundamental de su filosofía social fincada en el anarquismo, pues la *libertad económica* es "la facultad de procurarse cada quien el sustento por medio de su trabajo, sin necesidad de depender de un amo".[22] Esta libertad económica es entendida por Magón como la expropiación de la tierra, la maquinaria y los medios de transporte para hacerlas propiedad colectiva y trabajarlas en común.[23] En el transcurso de la expropiación revolucionaria se debería buscar la interrelación entre el campo y la ciudad para el intercambio de los productos que se generan comúnmente. Así, señala Magón, no serán necesarias sino tres horas de trabajo diarias para alimentar a todos los individuos.

Lo que Magón pretende con la libertad económica es cancelar los medios de explotación del hombre por el hombre, es decir, la propiedad privada de los medios productivos, pero no la propiedad en general como erróneamente se ha creído. Así el

[18] "Libertad política" en *Regeneración*, p. 306. Noviembre 12 de 1910.

[19] "Libertad política" en *Artículos políticos 1910*. p. 77. Aquí "pueblo" se entiende como país o nación.

[20] ¡Muera la Constitución!" en *Regeneración*, p. 396. Febrero 28 de 1914.

[21] "A los proletarios" *Ibidem*, p. 285. Septiembre 3 de 1910.

[22] "El manifiesto del 23 de septiembre". *Ibidem*, p. 514. Septiembre 23 de 1917.

[23] Magón advierte al pueblo que no debe luchar por fraccionar la tierra sino por trabajarla colectivamente pues si la tierra se volviese de nuevo una propiedad privada, necesariamente daría lugar a un nuevo capitalismo y a desigualdades; además de que el trabajo en común, alcanza mayores niveles de producción.

pueblo mexicano ya libre del régimen pórfirista y libre también de patrones y capataces, podrá alcanzar su libertad económica y por ende su libertad política. El pueblo mexicano, tanto como los demás pueblos del mundo, deben entender que -a juicio de Magón- "su verdadero interés es el de trabajar por la libertad económica, que es la base de todas las libertades, -el cimiento sólido sobre el cual puede construirse el grandioso edificio de la emancipación humana[24] Únicamente así la humanidad puede ser redimida y ampliar sus horizontes de libertad.

Para Magón "es un consuelo saber que por el hecho de nacer, tenemos derecho a vivir y ser felices",[25] pero "vivir para el hombre no significa vegetar. Vivir significa ser libre y ser feliz. Todos los hombres tenemos derecho a la libertad y a la felicidad",[26]es decir, *derecho a la vida.*

Sin embargo Magón sostiene que bajo el capitalismo se restringe la libertad, económica y esta limitante recae principalmente en las clases subyugadas: En las sociedades clasistas y desiguales son libres aquellos que poseen la libertad económica, puesto que pueden aprovecharse también de la libertad política. De este modo, son realmente libres las clases dominantes, ya que fundan sus condiciones de existencia bajo las dos premisas: la económica y la política. Estas dos condiciones de existencia harán posible el bienestar del hombre y la felicidad; así al tener bienestar material e intelectual la vida adquiere sentido y es digna de vivirse. Aquí Magón se vincula con la tradición ilustrada de los derechos humanos y considera el derecho a existir, pero no de manera formal como asienta el liberalismo, sino de manera fáctica, porque el *derecho a vivir* debe ser inherente a la práctica. De tal modo que, por el mero hecho de existir se tiene que vivir una vida material e intelectual satisfactoria. Tener "derecho a la vida" significa bienestar en todas las facetas de la existencia del ser humano. Pero en una sociedad clasista que se funda en la desigualdad, las clases dominantes niegan a los demás el derecho a la vida; por eso Magón afirma que una sociedad injusta y desigual, lleva implícita la negación de la vida, pues la miseria y la ignorancia degradan y envilecen a los hombres Al ir contra la vida se atenta directamente contra el hombre, por ello la sociedad basada en el capitalismo no puede crear la felicidad humana; la sociedad capitalista va contra el hombre porque niega a la inmensa mayoría el derecho de vivir y:

> vivir para el hombre de nuestra época, no es solamente atiborrarse de manjares más o menos buenos, sino que es además contar con vestidos para abrigar su cuerpo, con casa para guarecerse de la intemperie, y con alimentación intelectual que le ilumine la inteligencia... El derecho a la vida, o en otras palabras, el derecho de vivir, es, por lo tanto, el primero de todos los derechos,

[24]"Libertad política", en *Artículos políticos 1910*. p. 74.
[25]"Predicar la paz es un crimen", en *Artículos políticos 1910*. p. 20.
[26]"Vamos hacia la vida" en *Ibidem*, p. 27.

> el derecho sin el cual no puede existir la especie humana, derecho que debe ser gozado en toda su plenitud, en toda su extensión, sin más obstáculo que el que oponga la naturaleza en los casos en que la inteligencia y los brazos del hombre no puedan dominarla: derecho que en ningún caso debe ser restringido, menguado o negado por ningún hombre, pues restringirlo, negarlo o menguarlo, es tanto como atentar a la existencia de la especie humana.[27]

Magón no hace del "derecho de vivir" un biologicismo, sino que es un elemento argumentativo de su doctrina social humanista. "El hambre" como tal no es el problema porque todo ser vivo tiene la imperiosa necesidad de nutrirse; el problema real es que bajo el capitalismo la solución a esa necesidad natural es desigual y privilegiada, pues inmensas masas viven en la pobreza y la miseria. Así se manifiesta la desigualdad acompañada de injusticia y esto, desde un enfoque moral, no es justificable. Y no lo es porque atenta contra la especie humana sin motivo alguno. Aquí podemos afirmar que aunque el magonismo no es un estricto humanismo, si lo implica. Ya que, aunque parte del hombre concreto, no se reduce a un humanismo teórico y, aunque propone una moral fáctica, tampoco se reduce a un moralismo.

Para Magón el hombre real y su libertad es lo más importante, por ello, como él asevera: la explotación, el trabajo excesivo en su duración y "por las circunstancias en que se lleve a cabo, por la mala alimentación del trabajador que gana apenas lo indispensable para tenerse en pie... hace que se deforme físicamente, se embrutezca y contraiga enfermedades que le acortan la vida y las transmite a su prole".[28] Todo aquel régimen que lleve al hombre a las circunstancias de explotación debe ser rechazado. Al capitalista le interesa sobre todo la plusvalía como producto de la explotación. El consumismo y la ganancia son la lógica del desarrollo capitalista y lo demás es secundario, pero a Magón esto le indigna porque el hombre no puede ocupar un segundo plano, debe ocupar el primero y ser el motivo principal de nuestra preocupación. El hombre debe ocuparse principalmente de la humanidad porque la miseria degrada no sólo a los pobres sino también a las clases dominantes, es decir, las degrada indirectamente y así perjudica a la especie humana en general porque las potencialidades físicas, intelectuales, emocionales y morales del hombre, quedan estancadas y se retardan.

Magón tenía claro que en la relación dominador-dominado se pierde la categoría de lo humano porque la moral que se torna contra la vida, deviene en inmoralidad.[29]

---

[27] "Por el derecho de vivir", *Artículos políticos 1914.* p. 48.

[28] *Artículos políticos 1912.* p. 117.

[29] En Magón hay dos tipos de actos morales principales, los que atentan contra el hombre y su libertad que son actos nefastos moralmente, y los que ayudan a la emancipación humana y con ello a crear el sentido de solidaridad que resulta ser la categoría fundamental de la ética magonista.

La sociedad capitalista ahoga a la moral la cual no puede explayarse porque no encuentra el camino favorable para hacerlo, pues el individualismo egoísta y la hipocresía tienden a ser desarrollados dentro del sistema capitalista y por ello las relaciones entre los hombres se deterioran. En un sistema donde casi todo es compra-venta, por lo general todos los individuos quieren obtener ventaja de los demás.

En contraposición al individualismo egoísta del capitalismo, Magón propone un "individualismo consciente" que consistiría en la unión de los intereses individuales de las personas con los de la colectividad o comunidad.

Esta idea nos deja entrever la gran influencia que la Ilustración francesa tuvo en el anarquismo. Particularmente en Ricardo Flores Magón podemos destacar la influencia de Rousseau pues su crítica al surgimiento de la propiedad privada y las desigualdades humanas coinciden profundamente con el autor ginebrino.

Nos parece conveniente señalar también, que por haber tenido en el inicio de su desarrollo intelectual un estrecho vínculo con el liberalismo, Magón nunca pudo desprenderse de él por completo e incluso su idea anarquista de que la libertad de un individuo termina donde comienza la libertad de otro es un postulado propuesto por el liberalismo como base de su ética.

No podemos dejar de mencionar la influencia de los anarquistas europeos en Magón, principalmente la del ruso Kropotkin, aunque cabe destacar que, anterior al pensamiento anarquista de Ricardo Flores Magón, el anarquismo tuvo un fuerte auge en México hasta 1872, sin embargo Magón parece no haber tenido influencia directa del trabajo de estos anarquistas, por lo cual recurrió a los anarquistas clásicos europeos.

Al parecer toda ética es normativa porque se ocupa de lo que el hombre debe hacer; sin embargo, pensar en un normativismo "stricto sensu" dentro de la ética de Magón podría resultar un error, pues si bien es cierto que propone la libertad económica para todos los hombres y la pertenencia a una sociedad fraternal, su preocupación principal no radicaba en crear la normatividad del futuro hombre, poseedor de la libertad económica, sino en criticar y analizar a la sociedad de su tiempo, así como el papel que el hombre desempeñaba dentro de ella, para que a través de este análisis, se pudieran vislumbrar las condiciones que posibilitaban la vida del hombre como ser libre y feliz.[30] Concluyendo, Magón no quiso crear normas para una futura sociedad y decir lo que el hombre debía ser y hacer dentro de ella, ya que esto estaba en real contradicción con sus ideas anarquistas. Lo fundamental dentro del anarquis-

[30]No nos resta mas que citar a Rafael Ramos Pedrueza (quien hiciera una emotiva biografía de Ricardo Flores Magón): "La vida de Ricardo Flores Magón —sacrificio y ejemplo— fue una vehemente aspiración hacia la felicidad de los proletarios, hacia la igualdad social, hacia la liberación de la humanidad; fue una heroica protesta contra el régimen capitalista, despiadado y brutal..." (Rafael Ramos Pedrueza. *Estudios históricos sociales y literarios.* México, MCMXXIII).

mo es la libertad humana que no puede ser normada en ningún momento por leyes, estados o autoridades. Claro que Magón habla de una sociedad fraterna en donde un hombre no explote a otro y produzca lo necesario para satisfacer sus necesidades, pero se queda ahí y no propone o norma o estatuye como debe comportarse el individuo cuando esté ya instaurado dentro de dicha sociedad y mucho menos se atrevería a postular las normas que deben regir dicha sociedad.

A. Xochitl López Molina

FRANCISCO ZAVALA

Francisco José Zavala desde una posición escolástica decadente atacó al socialismo; es por ello que aparece entre los autores que, en los primeros años del siglo XX, son representativos del Discurso antisocialista.[1]

Zavala años antes que el obispo Manríquez y Zárate, nos ofrece en su obra *El socialismo y la iglesia* un conjunto de ideas que vienen a integrar una crítica al socialismo desde un enfoque católico. Dicha obra, como otras de su género, responde al temor del "status católico" mexicano a perder el poder político, social y cultural así como a realizar una defensa de la iglesia católica y sus principios político-religiosos que habían resentido, y resentían, continuos ataques en el México del XIX y en los primeros años del XX.

La obra, publicada en Guadalajara en 1907, aparece dedicada al obispo de dicha ciudad José de Jesús Martínez; en ella se reúnen, nos lo hace saber el autor, una colección de artículos que habían aparecido publicados en el periódico *El Regional.*

Zavala advierte en el "Prefacio" su propósito: "hacer una comparación razonada e imparcial, hasta donde me ha sido posible [confiesa con sinceridad] del Catolicismo con su émulo, rival y enemigo el socialismo, en sus diversas formas y doctrinas racionalistas y positivistas, incluso el feminismo y la masonería, por sus efectos económicos, políticos y morales, a fin de que se vea con claridad la inmensa ventaja y superioridad del primero, bajo todos conceptos".[2]

Zavala somete a crítica los siguientes temas: "El socialismo", "La propiedad": "La familia y el feminismo"; "La educación"; "La beneficencia"; "Las dos potestades" y "Masonería y anarquismo" Procuramos, a, continuación, ofrecer una síntesis de sus principales argumentos y críticas.

En relación con el socialismo afirma que "el positivismo" y "el jacobinismo" han dado lugar al socialismo ya que el primero niega el orden sobrenatural, niega por lo tanto a Dios y todo lo que esté más allá de una experiencia inmediata y de una verificación experimental. Concluye que "los errores del positivismo... han hecho menos estragos que los de otras herejías e impiedades porque aunque se reducen a un ateísmo y materialismo groseros", según su opinión, sus ideas al ser vertidas a otros

[1]En el Discurso escolástico se ha expuesto ya su pensamiento. Su obra *Libertad religiosa y libertad de enseñanza,* por su contenido, se analiza en la investigación que realizamos sobre *Polémicas...*

[2]Zavala, F. *El socialismo y la iglesia.* "Prefacio", p. III. Puede advertirse, a primera instancia, la relación por demás confusa que establece entre socialismo, positivismo, feminismo y masonería. Esto es un lugar común, por lo general, en el pensamiento católico mexicano de la época.

idiomas, son expresadas en un confuso juego de palabras, que impiden, la mayoría de las veces, su asimilación, "conforme sucedió con la filosofía alemana, quedando sólo como un conglomerado de niebla y extravagancia". Sobre "el jacobinismo" argumenta que "los intelectuales han prestado el servicio de desacreditar al liberalismo y al jacobinismo, sin que se les pueda sospechar de ser amigos de la Iglesia", cita, entre dichos intelectuales, a Spencer que "se burla con ingenuidad y agudeza de algunas de sus tesis", a Hipólito Taine que "ha puesto en la picota a la Revolución Francesa... y entre nosotros, D. Francisco Bulnes ha demostrado que Juárez y la mayor parte de los reformistas no eran de buena fe".[3]

Distingue, según su criterio, el socialismo "absoluto o puro" que defiende la tesis de que el Estado debe reunir todos los bienes y propiedades de los hombres que integran una sociedad distribuyéndolos por igual entre ellos, del socialismo "gradual o evolucionante" el cual no desea cambios bruscos en relación a la propiedad pero plantea "medios para llegar al comunismo, después de despojar a la Iglesia de sus derechos y de los bienes que le pertenecen".[4]

El socialismo "llamado de Estado, concuerda en lo esencial con los precedentes, sin pronunciarse con claridad acerca de la supresión completa del derecho de propiedad... su tendencia principal es a concretar en el Estado... la mayor suma de atribuciones y potestad, lo cual daría por resultado no el establecimiento del socialismo universal, sino viceversa, la oligarquía plutocrática por arriba y las plebes paupérrimas, abyectas y esclavas por abajo".[5]

Advierte que no va ha referirse a "los diferentes sistemas y tesis que cada uno de los caudillos y alborotadores socialistas propone..." sino que se limitará a apuntar "lo más general y admitido entre los reputados maestros, como Lassalle,[6] y Karl Marx". El socialismo propone el Estado único y universal y el "pacifismo", esto es evitar la guerra entre las naciones, pero ésta, según opinión de Zavala, surgirá necesariamente, por problemas económicos al querer imponer a otros países la economía socialista. Concluye que todo ello conduciría a "un sistema inquisitorial" ya que, además, el socialismo establece que "cualquier falta o delito debe reprimirlo a castigarlo el Estado".

Lanza, contra el socialismo, el calificativo de "utópico", ya que éste supone "la formación de un Estado único para suprimir la guerra y someterlo a una sola legislación en todas las materias". Aclara que dicha "utopía" conduce a una "gran verdad" y es la necesidad de que exista una Asociación Universal en la que todos los hombres puedan vivir tranquilos, indicando que esa Asociación ya existente es la "Sociedad Religiosa fundada por Cristo... ya que la Iglesia Romana es Universal".

---

[3]Zavala, F. *Op. cit.* "Prefacio", p. IV y V.

[4]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 36.

[5]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 39.

[6]Ferdinand Lassalle, 1825-1864. Fue un hegeliano de izquierda y uno de los principales teóricos del socialismo alemán. Propugnó un socialismo de Estado. Disintió de Marx en algunos aspectos teóricos.

En cuanto a la repartición de la riqueza, advierte que, ya el cristianismo, desde hace siglos, ha planteado que "el hombre está obligado a privarse de lo superfluo... para atender a las necesidades de otro hombre... esta es una obligación moral y de conciencia que no pertenece juzgar, ni ejecutar a la autoridad civil". Insiste en la separación entre cuestiones que caen dentro de un espacio moral, en las que no tiene porque intervenir el Estado y cuestiones civiles en las que es necesaria su intervención. La doctrina católica deja el problema en el plano de la caridad, que es, según su opinión, donde debe de estar, mientras que el socialismo la pasa al plano en el que interviene la autoridad del Estado, confundiendo así, el derecho con la moral. Concede que el socialismo ha surgido "de la falta de cumplimiento de los deberes de la caridad" y critica al capitalismo en el que asoma "la Hidra del sibaritismo ultra-egoista y por otra, la del pauperismo rencoroso y reivindicante... la desmoralización de ambas clases, sobre todo cuando falta la palanca de la Religión para mantener el equilibrio".[7] Concluye que el socialismo es "El enemigo que nos invade... que pretende derrocar y substituir a la Iglesia Católica".

Pasando a referirse al problema de "la propiedad" argumenta que el socialismo al negar el derecho a ella proclama "la esclavitud y el desconocimiento hasta del derecho a vivir"... "El derecho de propiedad es perpetuo... El derecho hereditario y el de testar entran también en la propiedad colectiva de la familia, y son resortes para darle cohesión y estabilidad".[8]

Realiza un breve análisis de la economía mexicana, afirmando que, "enojosa digresión sería puntualizar aquí las causas que hacen que los fuertes capitales sean menos gravados que los pequeños entre nosotros, y que los extranjeros acaparen la propiedad rústica y las grandes negociaciones productivas".[9] En relación a la situación social mexicana enfoca el problema de las huelgas, bastante ambiguamente; según su opinión prohibir las huelgas "es atacar la libertad del trabajo y del trabajador, cada hombre tiene el derecho de decidir aceptar o no un salario" ...el "único papel decente del estado en tal evento, es de garantizar la libertad del obrero para que pueda aceptar el salario que se le ofrece, sin sufrir presión por ningún lado, ni quedar expuesto a las vejaciones y amenazas de sus compañeros",[10] añadiendo que los patrones están en lo justo al formar entre ellos "asociaciones de seguros o sindicatos, para poder enfrentar a las huelgas injustas". El Estado no debe, según su opinión, ni favorecer a los patrones contra las huelgas ni al operario, "La intervención de la autoridad civil en este contrato no debe pasar de lo que aconseja y permite la Jurisprudencia".

Afirma que los encontrados intereses de la comunidad solamente alcanzarán un equilibrio con la intervención de la Iglesia porque ésta propugna por una línea de moralidad y "sin moralidad en gobernantes y gobernados, ninguna legislación es de

[7]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 26.

[8]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 66.

[9]Palabras que muestran una posición crítica en relación al gobierno de Díaz.

[10]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 77.

provecho, la Iglesia es la única que puede lograr reglamentar el trabajo y ofrecer una protección al obrero. El socialismo, quiero decir, el Estado, no ha podido ni podrá jamás reglamentar el trabajo y la protección obrera".[11]

En cuanto a la familia, Zavala, la entiende como lo que realmente es, la sociedad más importante creada por el hombre, insustituible en la educación y formación de los hijos. Estableciendo una relación, por demás confusa, entre "el amor libre" y "el divorcio", "aceptados por el socialismo", llega a la conclusión de que son sus enemigos.

Su idea de "lo femenino" responde lógicamente, a su posición religiosa-tradicionalista y fanática, ésta lo lleva a afirmar que "el feminismo es un aborto del ceñudo protestantismo, de ese prurito de reformar las bellas concepciones y sublimidades del Cristianismo".[12] Sus críticas no sólo se dirigen a Lutero sino también a Cervantes ya que, según su opinión, echaron por tierra "hermosas concepciones de lo femenino, uno derribó los claustros ...el otro transformó a la dama encantadora del castillo feudal ...en Doña Dulcinea del Toboso oliendo a cebolla y ajos crudos".[13]

El Romanticismo, según nos dice, no pudo sostener la imagen de la mujer, "la contra reacción realista de Zolá, Dostoiewsky y de Nietzsche ha llegado hasta vaciar en un solo molde el lodo de la última bajeza, con la asquerosa apología de la inmoral.[14]

Censura que en las escuelas mexicanas para niñas se enseñe y practique la gimnasia y el tiro al blanco y mostrando su pensamiento por demás conservador y retrógrado critica que los oradores comiencen sus discursos "con Señoras y Señores" ...por ignorancia de que en el plural masculino está comprendido también el femenino.

Concluye con una imagen de la mujer coincidente con su criterio, que ha dominado e incluso, lamentablemente, domina todavía en ciertos sectores de nuestra sociedad: "El Cristianismo no la hace andrógina, no la deja subir a los altares, no le da derechos *iguales* al hombre, pero se los otorga *equivalentes,* haciéndola reina del hogar y, rodeándola de galanterías y respetos que no rinde a los varones, tributa un verdadero culto a su inocencia y carísimas virtudes"; en verdad el párrafo transcrito reúne la enfermiza decimonónica idea, no sólo religiosa, sino general, de lo femenino.

En relación al problema educativo las opiniones de Zavala son, en verdad, representativas de una peligrosa y funesta doctrina social: el Estado no debía dominar en el plano educativo; la educación no debía ser oficial sino privada y estar bajo la dirección de la Iglesia. Se pronuncia contra la educación y enseñanza obligatoria: "Cobrar... un impuesto o sacar del Tesoro público los costos para una instrucción determinada y enseguida hacerla obligatoria a todo el mundo, es el mayor de los desaciertos".[15]

[11]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 85.
[12]Zavala, F. *Op. cit.*, p.102.
[13]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 104.
[14]Zavala, F. *Op. cit.*, p.106.
[15]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 113.

Afirma que "para vivir y ser relativamente felices, no todos necesitan saber leer. La felicidad no consiste en poseer un alto grado de instrucción, sino en conformarse con su suerte, en no negarse al trabajo, en la honradez y en la paz de la conciencia por el cumplimiento de los deberes religiosos... La gente del campo, los aldeanos y palurdos que han tenido poco contacto con las plebes viciosas e indiferentes en materia de religión, son los que viven más tranquilos... Las estadísticas del crimen no acusan, por cierto, mayor cantidad de malvados y perversos entre los analfabetas que entre los letrados".[16]

La enseñanza no debía ser gratuita, ya que esto presentaba el peligro de ser una carga para la sociedad; la enseñanza superior debía "dejarse libre y enteramente a la iniciativa privada... la humanidad no necesita ni puede utilizar sino pocos ingenieros, teólogos, médicos, publicistas... mientras que le son indispensables muchos peones de campo y de albañil, numerosos trabajadores de fábricas... y hombres de fatiga para todas las industrias".[17]

Defiende la beneficencia privada, principalmente la ejercida por la Iglesia, obra de la caridad privada, y acusa a la beneficencia laica que según él ha dado lugar al alza de las contribuciones afectando la economía.[18]

En cuanto al problema de "las dos potestades" comienza admitiendo que tanto la institución religiosa, como la institución política tienen diverso objeto... "Una jurisdicción es diversa de la otra"..., sin embargo añade: "No pueden tampoco separarse de una manera absoluta o siquiera predominando la una hasta nulificar casi a la otra". Los dos poderes debían guardar una perfecta armonía.[19]

Según su opinión el error del Estado laico consistía en unirse con la ciencia y alejarse de la religión: "El Estado o gobierno, no puede ser ateo o indiferente" Si un Estado ha aceptado la religión verdadera, (esto es según Zavala, la católica) no debe inclinarse a aceptar otra, "lo cual no significa que allí no ha de haber tolerancia religiosa, hasta donde el orden público y la equidad lo permita".[20]

Apoya al clero, pero afirma que la Iglesia "no aspirará a la impunidad de sus miembros ni a formar un Estado dentro del Estado, con dos jurisdicciones incompatibles". Aconseja la necesidad de un concordato entre la Iglesia y el Estado y afirma

[16]Pensamos que es necesario conocer estas opiniones para valorar y comprender la gran tarea pedagógica de nuestros liberales y positivistas y la lucha por la educación para el pueblo, así como la decisión de Sierra, Chávez, y de tantos otros, que tuvieron que hacer frente al pensamiento del cual Zavala es uno de sus representantes, en los primeros años de nuestro siglo XX, que defendía el analfabetismo y el estatismo social en nombre de una falsa idea de la virtud, de la moral y de la religión.

[17]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 117.

[18]El tema de la "beneficencia", al parecer preocupó a algunos filósofos del siglo XIX. Spencer en sus *Principios de moral,* (1892-1893) realizó también comentarios extensos sobre dicho tema. Las conclusiones a las que llegan ambos autores, Spencer y Zavala, son lógicamente distintas.

[19]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 167.

[20]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 203-204

que el quitar a la Iglesia sus derechos y limitar su personalidad jurídica ha sido un error; lanza una acusación, volviendo a caer en una lamentable confusión: "Proteo racionalista y... la masonería" han sido los culpables "al prohijar al socialismo, al anarquismo y al pacifismo".[21]

En relación a "la masonería", afirma que tuvo un importante papel en la Revolución Francesa y en los conceptos de igualdad y de soberanía popular, conceptos, según Zavala, sumamente peligrosos.

Compara a la masonería: "sociedad secreta, tenebrosa y llena de misterios... que ofusca el ánimo de los miembros", con la Iglesia, "asociación de caridad y para la práctica de las obras de misericordia..."

Su visión y conceptuación del anarquismo es por demás confusa y pueril: "Por anarquismo entiendo yo ...esas conjuraciones secretas y pavorosas que sortean a uno de sus afiliados para que sacrificando su vida y toda clase de afectos y consideraciones, lleve la muerte al corazón de un magnate".[22]

Concluye: "el poder viene de Dios, cualquiera que sea el conducto por donde se comunique... La Iglesia aconseja constantemente la paciencia y la moderación; pero no es responsable si alguno de sus hijos no se resigna a la pasividad y al despojo y se levanta contra sus verdugos y opresores" y en un intento de disculpar a la institución católica, añade "como se levantaron Hidalgo y Morelos".

Reafirma que seguir los dictados del catolicismo es el único medio para acabar con el socialismo: la religión católica apoyándose en el Derecho Natural dictado por la *recta razón* y cuyo origen se encuentra en Dios es la única que puede acabar con el anarquismo, el jacobinismo "y el *derecho* de la fuerza de los positivistas... El remedio del mal que nos oprime, no es pues, la fabricación de leyes protectoras de los obreros, ni tampoco exterminarlos como a animales dañinos, sino restituir a la Iglesia su libertad y a Dios en el puesto que ha ocupado y le corresponde".[23]

Ma. del Carmen Rovira

[21]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 177.

[22]Afirma que "la licitud del tiranicidio no es doctrina del cristianismo y aunque en algún tiempo se dijo que los jesuítas lo habían propugnado, esto fue para hacerlos odiosos a los reyes; pero tal aseveración carece de fundamento". *Op. cit.*, pp. 194-195.

La ligereza y falta de fundamento en sus opiniones se presenta una vez más. Olvida, Zavala, que Francisco Suárez, jesuíta del siglo XVII, en su obra *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana...* Libro VI. Cap. IV, afirma que "cualquier persona privada siendo miembro de la república que padece la tiranía, puede dar muerte al tirano de título si no hay otro recurso para librar de él a la república".

[23]Zavala, F. *Op. cit.*, p. 205.

EUGENIO MANZANEDO, RAMÓN CONTRERAS, AGUSTÍN ARAGÓN

En el presente estudio analizamos la obra de tres autores representativos del pensamiento mexicano respecto del socialismo. Dos de ellos, adscritos al pensamiento católico tradicional mexicano; el otro, miembro de la corriente positivista mexicana.

A partir de principios de este siglo y en las décadas posteriores el socialismo tomó relevancia como fenómeno mundial e incluso fue en este tiempo en que se instauraron formalmente los primeros gobiernos declaradamente socialistas. Podemos afirmar además que ya se perfilaba la creación de un bloque de naciones antagónico del capitalismo.

Ante esta realidad los pensadores mexicanos no fueron indiferentes. El profundo compromiso social de muchos de ellos les obligó a tomar posición. Su pensamiento filosófico-político debió dar cuenta del socialismo. Algunas de las concepciones y críticas que formularon respecto del socialismo las presentamos en este estudio. Para ello recurriremos a tres autores especialmente: de Ramón Contreras presentaremos su trabajo *El socialismo en nuestra patria y sus remedios* publicado en 1912. De Eugenio Manzanedo[1] contamos con *El socialismo al desnudo* de 1919 y sus *Lecciones de sociología católica* de 1938. Por último, acudiremos a la obra de Agustín Aragón *El socialismo examinado desde el punto de vista científico* de 1924.

A continuación, presentamos un breve esbozo biográfico de los tres autores mencionados. Hemos conservado un orden cronológico con los dos primeros, mientras que del tercero apenas contamos con algún dato sobre su vida.

Agustín Aragón

Agustín Aragón nació en 1870 en Jonacatepec, Estado de Morelos, y murió en la ciudad de México en 1954.

Su preparación profesional la recibió como ingeniero, especializándose en geografía. Durante el gobierno de Porfirio Díaz ocupó diversos puestos en el gobierno. A la caída de Díaz se afilió al partido antireeleccionista.

[1]Si bien -como se verá en su respectiva noticia biográfica- Eugenio Manzanedo nació en España, sin embargo radicó en México desde la edad de 24 años. Escribió toda su obra en México, en la ciudad de Puebla. De este modo, podemos considerar sus aportaciones intelectuales como representativas del México de su tiempo, independientemente de su origen hispano.

Aragón es uno de los principales representantes del positivismo mexicano y uno de los grandes impulsores de la ciencia en México. Fue decano de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, presidente perpetuo de la Academia Nacional de Ciencias y miembro y fundador de diversas asociaciones científicas.

Fue editor de la *Revista Positiva,* el principal órgano difusor del positivismo en México.

Eugenio Manzanedo

Nació en Burgos, España, el 6 de septiembre de 1883. Murió en Puebla, Puebla, el 15 de junio de 1954.

Eugenio Manzanedo emigra a México en el año de 1907, ingresando entonces como seminarista en la Universidad Católica de Puebla. De los pocos datos con que se cuenta acerca de su vida se sabe que fue el primer doctor en Derecho Canónico de la universidad mencionada. Se tiene también información acerca de que en esta misma universidad ejerció la labor docente enseñando canto gregoriano, derecho natural y lengua castellana.[2]

Ramón Contreras

Desafortunadamente nos fue imposible hallar dato alguno respecto de la vida de Ramón Contreras. Excepto su condición sacerdotal y la evidencia de que ejerció su sacerdocio en Michoacán (la obra que analizaremos fue publicada en Zamora, Michoacán) no hemos encontrado información que nos aclare la biografía de nuestro autor.

Debido al relativamente amplio espectro histórico que abarcan las obras que estudiaremos en este apartado (1912, 1919, 1924 y 1938) y atendiendo, además, al carácter particular que reviste este estudio, a saber, la oposición al socialismo en México en las obras de los autores mencionados, la contextualización de estas últimas será presentada parcialmente y con un criterio especial.

Para contextualizar tales obras haremos énfasis en la presencia del socialismo en México, la constitución de organizaciones obreras y campesinas y en los más significativos elementos de la política mexicana del momento histórico de referencia. De este modo, no pretendemos presentar una visión exhaustiva de la situación histórica que rodea a cada autor y obra, sino, más bien, aportar ciertos datos que revelen la condición del socialismo en México alrededor de las fechas claves de nuestro estudio, además de atender a ciertas cuestiones políticas y sociales de relevancia.

1910. Estalla la Revolución Mexicana.

[2]Tenemos información de la existencia de otras obras de Eugenio Manzanedo, las cuales no pudieron ser localizadas. Estas son: *El matrimonio.* Puebla, 1927. *Manual del predicador.* Puebla, 1932. *Psicología experimental.* Puebla, 1945. *Temas sociales.* Puebla, 1945.

1912. Agosto. El gobierno de los Estados Unidos amenaza con intervenir en México si no se dan condiciones mínimas de seguridad para los ciudadanos de aquel país.

En este mismo mes son encarcelados los miembros del "Grupo Luz", organización laboral de tendencia anarquista. Al ser liberados fundan la "Casa del Obrero" que al año siguiente recibirá el nombre de "Casa del Obrero Mundial".

1913-1915. Se vive una tensión constante por la presencia de naves estadounidenses en el Puerto de Veracruz. En estos años se fortalece social y políticamente la organización zapatista.

1916. Marzo. Se efectúa el Primer Congreso Obrero Nacional.

1917. Se promulga el 5 de febrero la nueva Constitución Política. Ofrece soluciones avanzadas al problema educativo, agrario y obrero.

Mayo. Se reúnen en Coahuila diversos sindicatos y asociaciones obreras. En esta reunión se acuerda la formación de la Confederación Regional de Obreros de México (CROM), la cual tendrá una gran influencia política en las décadas siguientes.

1919. Del 25 de agosto al 4 de septiembre se realiza en la Ciudad de México el Primer Congreso Nacional del Partido Socialista Mexicano. Se funda entonces el Partido Comunista Mexicano, además de acordarse que se buscaría el reconocimiento de la III Internacional.

1921. La Federación Comunista del Proletariado Mexicano organiza un Congreso en la Ciudad de México y funda la Confederación General de Trabajadores, la cual se declara partidaria del anarquismo y la Revolución Rusa.

1922. 20 de noviembre. Muere en Kansas, EE.UU., Ricardo Flores Magón, quien escribió en 1906 su célebre Programa del Partido Liberal.

1924. 3 de enero. Muere en Yucatán Felipe Carrillo Puerto, presidente del Partido Socialista del Sureste y desde 1922 Gobernador del Estado.

1938. Bajo la administración de Cárdenas se declara una política de tendencia socialista. Se nacionaliza la industria petrolera. Las organizaciones obreras y campesinas tienen una gran influencia política (por ejemplo, la CTM -Confederación de Trabajadores de México- y la CNC -Confederación Nacional Campesina). En 1939 nace el Partido Acción Nacional (de filiación derechista) como reacción al socialismo cardenista.

Para nuestra exposición seguiremos el siguiente orden: comenzaremos por estudiar la obra de Ramón Contreras para continuar, en un segundo momento, con los dos textos de Eugenio Manzanedo. Como podrá comprobarse en su lugar, tanto Contreras como Manzanedo se inclinan por la solución católica a la cuestión social, aunque presentan matices diferentes en sus apreciaciones. Por último estudiaremos a Agustín Aragón, cuya crítica al socialismo se caracteriza por su posición positivista.

Ramón Contreras

El socialismo en nuestra patria y sus remedios, es un trabajo de Ramón Contreras "presentado... en la Tercera Semana Católico-Social, verificada en México el mes de Diciembre de 1912".[3] El impreso consta apenas de once páginas, de modo que la valoración y crítica de Contreras hacia el socialismo es breve mas sin afectar la profundidad de la exposición.

Contreras inicia su texto, sentando el principio de que "jamás puede existir el error puro". El intento de objetividad de Contreras es claro al considerar que "todo error contiene, pues, algo de verdad, por la que se hace aceptable". A pesar de los prejuicios religiosos que debieran pesar en el pensamiento de nuestro autor, sin embargo éste reconoce que existe cierto grado de verdad en el socialismo. La prueba de la relativa verdad de una doctrina estriba en que, por lo que tiene de verdad, es aceptada por los individuos: "si el socialismo es un error —dice Contreras- debe sin embargo contener alguna verdad para abrirse la puerta de las inteligencias, y envolver algún ideal, más o menos bello, para hacerse seductor y llegar a la práctica".[4]

Ahora bien, ¿cuál es ese "bello ideal" que sostiene el socialismo, capaz de "hacerlo seductor" ante los demás? Contreras lo resume en "el mejoramiento de la sociedad por la reducción del capital y el logro de una situación tolerable para los oprimidos".[5]

Contreras atribuye el origen del socialismo a la radicalización de las libertades liberales, especialmente en lo que respecta a la libertad económica.[6] La situación miserable de las masas genera el ambiente propicio para que ideas como las socialistas tengan una amplia difusión y aceptación.

Nuestro autor, reconoce la justicia de las reivindicaciones que el socialismo expresa en favor del oprimido. No niega la situación miserable de la clase proletaria de nuestro país. Lo que le preocupa son las que considera como implicaciones religioso-políticas del socialismo, más allá del ideal como tal: "la malicia diabólica del socialismo manifiéstase en este grito de Proudhón, que hace helar la sangre: 'Guerra á Dios; la propiedad es un robo; el hombre no es ateo, sino antiteísta'".[7]

El siguiente paso será, pues, encontrar un remedio para el socialismo. Evitar que las masas se sientan inclinadas hacia los postulados y las prácticas del socialismo. Según Contreras "la genealogía y naturaleza del socialismo indican el remedio".[8] Contreras caracteriza el origen y desarrollo del socialismo a partir del "egoísmo" y la "división". La preocupación del socialismo por el bien material de cada uno engen-

[3] *Cfr.* portada del texto.
[4] *Cfr.* Contreras. *El socialismo en nuestra patria y sus remedios.* Zamora, Mich., Tip. de la Escuela de Artes, 1912. p. 2.
[5] *Op. cit.* p. 4.
[6] *Crf. Loc. cit.*
[7] *Op. cit.* p. 5
[8] *Loc. cit.*

dra un egoísmo negativo, una falta de cohesión social, que se manifiesta como turbas en las cuales los individuos se dan fuerza unos a otros pero cada uno persiguiendo sus fines particulares. El socialismo, para Contreras, es una radicalización, como decíamos, entre otras cosas, del individualismo liberal.

¿Cómo luchar, entonces, en contra del socialismo? Es en este punto en el que pesa demasiado en nuestro autor su formación religiosa. Responde: "a división tal ¿qué unión debe oponerse? y ¿quién es capaz de tanto? Los esfuerzos puramente humanos, desde los sistemas económicos hasta la famosa filantropía, son impíos y ridículos esfuerzos contra la justicia divina... 'amaos los unos a los otros como yo os he amado?' ¡ahí está nuestra salvación ¡Pues: ¡oración y trabajo!"[9] La vuelta a Dios significa para Contreras la posibilidad de instauración de un orden social justo, fundado en la ley de Dios. Esta transformación del orden social asegura su perfecta justicia y legitimidad.

Por otro lado, Contreras propone la formación de Sociedades Mutualistas de Obreros Católicos y en ellas la instauración de, por ejemplo, cajas de ahorros, las cuales permitirían apoyar al obrero en sus necesidades y emergencias.

Una vez que hemos revisado, en general, los contenidos principales del texto de Ramón Contreras, pasemos ahora a aclarar el trasfondo filosófico que nutre y da sentido a su crítica al socialismo.

En primer lugar, Contreras intenta criticar a un socialismo claramente perfilado, desde su punto de vista. Sin embargo, y ya puede ser notado a partir de la exposición que hemos hecho, nuestro autor confunde "socialismo" con "anarquismo" e incluso con "ateísmo". El anarquismo y el ateísmo vendrían a ser, de acuerdo a su pensamiento, consecuencias extremas del socialismo; productos exacerbadamente antirreligiosos que ningún católico debe abrazar.

Ahora bien, a pesar de la confusión conceptual que padece Contreras, sin embargo en su texto denota un cierto esfuerzo por documentarse acerca de la antirreligiosidad de estos movimientos, de un libro titulado *Filosofía del anarquismo*;[10] a pesar del poco rigor con que cita y hace referencia a otras obras, podemos señalar que menciona también las palabras de Liebknecht en el *Protocolo del Congreso de Halle* de 1890.[11] El resto de la caracterización del socialismo lo elabora a partir de puntos que podemos considerar de algún modo "lugares comunes": frecuentemente insiste en que el socialismo surge porque los anhelos de los proletarios nunca se han visto satisfechos por los liberales. De este modo, es necesario proveer a los trabajadores de

[9] *Op. cit.* pp. 6-7.

[10] De la "Ed. de Valencia" -única referencia que hace del libro. Dicha cita muestra el carácter antirreligioso del anarquismo: "Sólo los anarquistas [Carlos Malato] que han hecho suya la bandera de Blanc: "ni Dios ni amo", resolverán el problema, no separando, sino suprimiendo la Iglesia y el Estado". *Ibid.*, p. 5.

[11] La cita que Contreras proporciona a este respecto, es la siguiente: "No pactamos con nadie... mantenemos en alto y con firmeza nuestro carácter revolucionario". *Ibid.*, pp. 4-5. Para nuestro autor esta declaración implica el divorcio de los socialistas y anarquistas con la Iglesia y con el Estado.

medios que les permitan superar su condición deprimida: tal es el fin de su propuesta sobre "Sociedades mutualistas".

Como ya se ha dicho, Contreras tiene una orientación claramente católica en su pensamiento. A pesar de en que ningún momento cita directamente la *Rerum Novarum,* por ejemplo, o algún otro documento eclesiástico o pontificio, sin embargo es claro que su propuesta es ortodoxamente católica. Pone como condición fundamental del desarrollo del obrero su conversión plena a la religión católica.[12] Niega la utilidad de enfrentar a los trabajadores con los capitalistas y al contrario, como hemos visto, propone la organización de los obreros en sociedades que les permita, con sus aportaciones, subsanar, de algún modo, su condición deprimida.

Resumiendo. Para Ramón Contreras el socialismo ofrece una justa crítica a la condición de los pobres dentro del sistema capitalista. Sin embargo le parece inaceptable la orientación atea y anarquista de muchos movimientos socialistas. Por ello, Contreras propugna una vuelta a la unidad social bajo el verdadero espíritu del cristianismo católico. La organización de los obreros en sociedades católicas permitirá su superación moral y económica, en la visión de nuestro autor.

Eugenio Manzanedo

Para el estudio de la posición de Eugenio Manzanedo frente al socialismo analizaremos dos de sus textos claves: *El socialismo al desnudo, o sea el régimen socialista a la luz de la historia y de la filosofía,* publicado en 1919 y sus *Lecciones de Sociología Católica* de 1938. A pesar de la distancia temporal que media entre uno y otro escrito, las tesis de Manzanedo respecto del socialismo se sostienen en lo fundamental. La revisión de ambas obras nos permitirá obtener una visión complementaria del problema.

Comenzamos por la obra de 1919. En *El socialismo al desnudo,* Eugenio Manzanedo elabora dos tipos de críticas: una histórica y una filosófica. La primera parte de este libro se denomina "el socialismo a la luz de la historia" mientras que la segunda lleva como título "el socialismo a la luz de la filosofía".

En lo que se refiere a la parte histórica, encontramos que se compone exclusivamente de recuentos históricos de la experiencia socialista en distintos países.[13]

[12] "Dios solo sí puede cambiar la situación, porque en sus manos están las cosas. Pero bien sabido es que, por honor al hombre, quiere Dios que nosotros cooperemos con Él para la realización de los fines á que le plugo ordenarnos. Así es que debemos obrar como aquel Santo Rey, que se preparaba ó la guerra acudiendo á la oración, como si esperara un milagro; disponiendo á la vez, los recursos humanos, como si sólo estos tuvieran que decidir el resultado". *Ibid.,* p. 7.

[13]Resultan especialmente interesantes sus artículos: XI "Socialismo Reformista Francés y XII "El Bolchevikismo". En el artículo XI señala que el socialismo "reformista" fue fundado por Eduardo Bernstein quien sigue la teoría de Fabio Máximo (por lo cual también son llamados "fabianos") y que consiste en no admitirse como socialistas pero promover las reivindicaciones del socialismo: jornada de trabajo justa para mujeres y niños, salario mínimo, seguro para obreros, etc. Según nuestro autor, los reformistas en el fondo reconocen "por jefe también a Marx" pero "supeditan las teorías del maestro a las convenencias del presente". *El socialismo al desnudo....* Puebla, Imp. "La Enseñanza Objetiva", 1919, p. 116. En cuanto al artículo XII, "El Bolchevikismo", Manzaae-

Resulta interesante, sin embargo, hallar un capítulo dedicado al "socialismo mexicano",[14] aunque estos datos no aportan realmente elementos para nuestra historia de las ideas filosóficas.

Sólo será en la segunda parte de su libro que Manzanedo se ocupe de la filosofía mostrando los que considera son los errores y las debilidades del socialismo.

En primer lugar, para Manzanedo el socialismo "es un sistema económico político que, convirtiendo los medios de producción en propiedad común e inalienable del Estado, deja a éste el cuidado de organizar la producción colectiva y la distribución de las riquezas".[15] De este modo Manzanedo distingue dos características definitorias del socialismo: la nacionalización de los medios de producción y la encomienda al Estado de la organización de la producción y de la distribución de la riqueza. Dicha nacionalización de los medios y la estatización de la economía serán las dos ideas que Manzanedo rechazará terminantemente en su obra.

Respecto de la primera idea, la nacionalización de los medios de producción, Manzanedo la pone en cuestión desde la doctrina del derecho natural a la propiedad. Para Manzanedo "es natural al hombre el derecho de propiedad, ya se considere su natural tendencia, ya su misma naturaleza, ya sus necesidades, ya los medios adecuados para satisfacerlas".[16]

En lo que respecta a la "natural tendencia del hombre" Manzanedo argumenta que no existe un solo registro histórico en que no conste que todo hombre ha defendido siempre algo como suyo, por lo que deduce que, si todos los seres humanos en todas las épocas reconocen como suyas ciertas cosas, entonces la propiedad es inherente a la naturaleza humana.[17]

En este mismo sentido afirma que el ser humano es naturalmente previsor, por lo que sólo puede satisfacer este principio de su naturaleza poseyendo, acumulando para las necesidades futuras.

---

do define a esta corriente como "La dictadura proletaria" *(Ibid.*, p. 124). Señala que fue "Pleganow"[sic] quien fundó el Partido Social Democráta Ruso, el cual sufrió una escisión en el Congreso de 1920. Los bolcheviques, encabezados por "Lenine"[sic] triunfaron sobre los moderados que desde entonces recibieron el apelativo de "mencheviques". El desastre que significó para Rusia la Primera Guerra Mundial y los continuos errores del zarismo concluyeron con la Revolución de 1917. Tras el breve gobierno de Kerensky, narra Manzanedo, actualmente gobiernan "Lenin y Trotzky". *Ibid.*, p. 127. Las intenciones de los rusos de fomentar la revolución en otras partes de Europa, han generado reacciones: "Pero ya las naciones se han puesto en guardia. Estados Unidos, Inglaterra y Francia han reprimido con mano vigorosa toda propaganda de ideas tan destructoras". *Ibid.*, p. 130.

[14] *Ibid.*, pp. 108-114. En este capítulo (que es denominado por el autor "Artículo x") Manzanedo aclara que fue hasta la caída de Díaz que el socialismo logró manifestarse con cierta presencia social. Valora negativamente la existencia de la Casa del Obrero Mundial. Reconoce que no existen a la fecha líderes identificables del movimiento socialista en México, pero reseña preocupado la existencia de impresos socialistas y la preparación del Congreso Nacional Socialista para ese mismo año de 1919 (como hemos visto en nuestra contextualización histórica).

[15] *Op. cit.*, p. 12.

[16] *Op. Cit.*, p. 134

[17] *Crf. Op. Cit.*, pp. 134-135.

Esto nos lleva a su última idea. Para Manzanedo cada ser humano trabaja para sí. Si consideramos las necesidades del hombre nos daremos cuenta de que cada uno trabaja para satisfacerlas, por lo que es un principio inviolable el que cada uno es dueño del producto del propio trabajo.

La oposición de nuestro autor a la abolición de la propiedad privada -refiérase a los medios de producción o a un conjunto más amplio- se funda en la consideración del hombre como ser carente, ser de necesidades, y en la supuesta imposibilidad de satisfacer a éstas si no es a través del propio trabajo. De este modo, cada ser humano, por naturaleza, trabaja y defiende el producto de su trabajo.

Pero Manzanedo no pierde de vista una objeción que puede recibir por parte del socialismo. Si cada trabajador es dueño del producto de su trabajo, ¿qué hay entonces con la crítica marxista a la apropiación del plusvalor por parte del capitalista? Manzanedo rechaza el fundamento del que parte Marx. Para Manzanedo el valor de cambio del objeto no proviene del trabajo. Si el valor de cambio se fundara en el trabajo, entonces el capitalista realmente robaría al trabajador. Sin embargo, para Manzanedo la apropiación del plusvalor no es injusta en tanto que todo valor de cambio es dado en un momento posterior al de la producción. Citando a Santo Tomás afirma que "lo que da a los objetos su valor de cambio no es... sino la aptitud de estos objetos para satisfacer las necesidades del hombre".[18] De este modo, el valor de cambio no depende del trabajador, por lo que la apropiación de ganancia por parte del capitalista es perfectamente justa. El salario del trabajador, finalmente, depende de un contrato, por lo que su salario está predeterminado y es independiente aún del proceso de producción.[19]

Hasta este punto hemos expuesto la oposición de Manzanedo a la privatización de los medios de producción. Veamos ahora de qué modo nuestro autor presenta argumentos que intentan refutar al socialismo como práctica social, particularmente en lo que se refiere a la estatización de la producción y la distribución de la riqueza.

Podemos resumir las objeciones de Manzanedo en una sola idea: para Manzanedo el socialismo es irrealizable porque es imposible una sociedad planificada perfectamente.[20] Esta idea la expresa desde cinco puntos principales: "I°- Es imposible determinar qué bienes deban pasar a la colectividad y cuales no... 2°- Es imposible regular las fuerzas de trabajo disponibles para el trabajo... 3°- Es imposible la distribución de los oficios... 4°- Es imposible la equitativa remuneración de los trabajos... 5°- Es imposible determinar en todas partes la calidad y la cualidad [sic] de los objetos que deben obtenerse, para que no haya exceso de producción".[21]

[18] *Op. Cit.*, p. 175

[19] *Loc. cit.* y pp. 140 y ss.

[20] *Cfr. Op. cit.*, p. 180, bajo el título *El socialismo es prácticamente irrealizable.*

[21] *Cfr. Op. cit.*, pp. 180-185

Manzanedo resalta el hecho de que una sociedad perfecta exigiría en todo momento y lugar "una disciplina de cuartel"[22] y un flujo instantáneo y perfecto de información. Para regular el trabajo, la producción y la distribución de los productos haría falta un sistema absolutamente infalible que orientara ininterrumpidamente el desarrollo de las funciones sociales. Manzanedo descubre que esto es humanamente imposible. Concluye entonces rechazando al socialismo por irrealizable.[23]

Pero Manzanedo aún nos presenta un supuesto más. Suponiendo que pudiese instaurarse el socialismo, ¿qué inconvenientes surgirían a partir de su instauración? Manzanedo señala cuatro: "1º- Desaparecerían los servicios personales" puesto que nadie querría ser sirviente de otro, de modo que todos buscarían emplearse en los mejores trabajos, más limpios y menos agotadores. "2º- Fomenta la pereza" porque nadie querría los trabajos pesados, como hemos señalado. "3º- Ahogaría todo progreso" puesto que, para Manzanedo, los avances científicos y tecnológicos implicarían cambios en las condiciones de trabajo, de modo que la igualdad social ideal se vería frecuentemente amenzada. "4º- Mata a las ciencias y a las artes" porque según Manzanedo los científicos y artistas serían obligados a dedicarse el trabajo productivo, abandonando entonces tales actividades enaltecedoras del espíritu humano.[24]

Más allá de las críticas expuestas hasta aquí, Manzanedo revela en los últimos capítulos de su obra el principal temor que le inspira el socialismo. Se trata de la tendencia atea e incluso antiatea de muchos de sus autores. En sus "notas complementarias",[25] Manzanedo reseña una gran cantidad de declaraciones y documentos en que afirma, queda demostrado, el nexo fundamental que une al socialismo con la irreligión y hasta con la antirreligión.[26] De ahí que podamos prever el resultado de las reflexiones de Manzanedo en su conclusión, a la cual titula "¿puede un católico ser socialista?".[27] Nuestro autor concluye: "Para los católicos, socialis-

[22] *Op. cit.*, p. 181

[23] *Cfr. Op. cit.*, pp. 180 y ss.

[24] *Cfr. Op. cit.*, pp. 185-188.

[25] *Op. cit.*, pp. 189-197.

[26] En este artículo V, Manzanedo escribe: "El socialismo es y será siempre uno de los más feroces y encarnizados enemigos del catolicismo". *Ibid.*, p. 189. Cita, por ejemplo, a Bebel: "En materia de religión, somos ateos; y como decía Heine, es preciso dejar el cielo a los ángeles y a los pájaros". *Ibid.*, p. 190. E inmediatamente después: "De la misma manera se expresaba Carlos Marx, el pontífice del socialismo, quien decía: 'El abolir la religión es condición necesaria para la verdadera felicidad del pueblo'". *Loc. Cit.* Toma también algunas palabras de Engels: "La necesidad forzará a los obreros a desamparar las promesas de la fe, que sólo sirven para enflaquecerlos y sujetarlos a la fuerza de su destino, como ellos mismo se convencerán de día en día". *Loc. cit.* Y un poco más adelante, Manzanedo escribe: "Y compendiando todas las blasfemias, gritaba Feuerbach, en nombre de sus compañeros: 'Nosotros hacemos la guerra a todas las ideas preponderantes de religión, de estado, de patria y de patriotismo. La idea de Dios es la clave de una civilización pervertida, y hay que destruirla. La verdadera fuente de la libertad, de la igualdad, de la cultura, es el ateísmo. Nada debe impedir la espontaneidad del espíritu humano'". *Ibid.*, p. 191.

[27] *Op. cit.*, p. 202.

mo y cristianismo son ideas insociables. El socialismo es ateo, y nosotros somos religiosos..."[28] y continúa "algunos socialistas protestan de que sus enseñanzas son meramente económicas; pero la verdad es, que el odio a la Iglesia resalta en todos sus Congresos, en todos sus escritos, en todos sus discursos y en sus hechos...".[29] "Sólo la Iglesia Católica, maestra infalible de la verdad, es la única que presenta la solución eficaz y estable de todos los problemas sociales que agitan a la humanidad".[30]

El repudio al socialismo en el pensamiento de Manzanedo termina por fundarse en motivos religiosos. Sin embargo, en el desarrollo de la obra, como hemos visto, existen diversas objeciones de carácter estrictamente teórico, lo que nos revela a Manzanedo como un polemista apasionado pero a la vez objetivo dentro de los límites de su visión católica del mundo.

Como ya lo mencionamos, las tesis anteriores son sustentadas en la obra que dos décadas después publica nuestro autor. Se trata de sus *Lecciones de sociología católica,* publicada en 1938.

Las *Lecciones de sociología católica* están divididas en dos partes generales: la primera "de la familia" y la segunda "fin económico". En la primera parte Manzanedo expone su pensamiento en once lecciones: 1. De la familia; 2. Algunos problemas que afectan a la sociedad conyugal; 3. De la sociedad paterna; 4. De la sociedad heril; 5. De la sociedad patronal; 6. Del municipio o común y de la provincia; 7. De la región; 8. De las clases sociales; 9. Organización profesional; 10. De la sociedad civil; 11. De las libertades modernas.[31]

Por lo que respecta a la segunda parte, Manzanedo la divide a su vez en once lecciones más: 12. Nociones; 13. El capital; 14. El trabajo; 15. De la huelga; 16. .De las industrias; 17. Distribución de la riqueza; 18. Del salario; 19. Circulación de la riqueza; 20. Consumo de la riqueza; 21. Del derecho de propiedad; 22. Enemigos de la propiedad privada.

El marco teórico eminentemente religioso que guía la reflexión de Manzanedo se radicaliza en esta obra. Sus *Lecciones de sociología católica* pueden leerse como una especie de catecismo católico sobre derechos y deberes sociales. Las tesis expuestas más arriba acerca del socialismo se repiten con pocos cambios, aunque el dogmatismo en la exposición es mucho más evidente. Sin embargo existen algunas observaciones que complementan nuestro análisis sobre su crítica al socialismo.

[28] *Loc. cit.*

[29] *Op. cit.*, p. 205.

[30] *Op. cit.*, p. 205.

[31] En esta lección "de las libertades modernas", Manzanedo rechaza terminantemente las libertades liberales. Es un capítulo muy interesante en que analiza cinco libertades en específico: la de pensamiento, la de prensa, la de enseñanza, la de cátedra y la de acción (donde incluye la libertad personal, la de conciencia, la económica y la libertad de asociación). Desea que las libertades tal y como las ha concebido el liberalismo se sostengan pero en un plano moderado, sobre todo compatible con su pensamiento religioso. En este sentido, Manzanedo llega a afirmar que el extremismo en la aplicación de las libertades liberales ha generado la ignorancia, el ateísmo y, de modo directo, el socialismo (*Crf.* pp. 57 y ss).

En *El socialismo al desnudo,* Manzanedo se ha limitado a exponer teórica y prácticamente los motivos que deben bastar para negarle al socialismo alguna categoría como sistema de pensamiento o como sistema político. Más allá de esto, en sus *Lecciones de sociología católica* encontramos un análisis de posibles soluciones al problema social, tales que cancelen al socialismo como una opción viable para el proletariado.

A continuación nos referiremos a dos de estas posibles soluciones en torno a: la relación obrero-patronal y a la relación entre clases sociales.

En cuanto a la relación obrero-patronal ya hemos visto que Manzanedo niega que exista alguna clase de violencia en contra del obrero por pagarle un sueldo determinado y que toda la ganancia sea para el capitalista. En esta obra Manzanedo complementa dichas observaciones al aclarar que el contrato de trabajo no tiene como objeto "la misma persona del obrero; -ni su actividad o fuerza de producción; -ni el ejercicio de dicha actividad; -ni el efecto útil de su trabajo; -sino la parte que corresponde al obrero en la venta del producto".[32] De este modo, para Manzanedo el contrato no existe con el fin de regular la compra de trabajo, sino que es una especie de acuerdo en la repartición del producto de la venta de la mercancía. Según Manzanedo, el contrato obrero-patronal es más un acuerdo de carácter comercial que de carácter laboral.

Debido a esta clase de ideas, Manzanedo sostendrá que la relación entre clases sociales tendrá más la característica de asistencia que de convivencia. Si bien "todas las clases sociales tienen el deber general de contribuir, dentro de su órbita y según sus propios esfuerzos, al bienestar y felicidad de la sociedad de que forman parte"[33] también es cierto que "las clases superiores tienen el imprescindible deber de mirar por las clases inferiores".[34] Y citando la encíclica *Rerum Novarum* Manzanedo añade: "desde que cada uno ha proveído a su necesidad y a las conveniencias de su posición, es un deber dar lo superfluo a los pobres. Este es un deber no de ESTRICTA JUSTICIA, sino de CARIDAD CRISTIANA, salvo en el caso en que el prójimo se encuentre en una necesidad extrema".[35] De este modo, para Manzanedo la cristianización de la sociedad será la garantía de su estabilidad. La caridad cristiana compensará las necesidades del obrero sujeto a un contrato que lo oprime. No es la justicia lo que obliga al rico a asistir al pobre sino la virtud cristiana.

Hasta este lugar, hemos expuesto, esquemáticamente, las críticas que Eugenio Manzanedo realiza en contra del socialismo. Sin embargo, no hemos insistido aún lo suficiente sobre los autores que están presentes en su obra y sobre aquellos que de algún modo son determinantes dentro de su pensamiento.

---

[32] *Lecciones de sociología católica. Puebla, Consejo Diocesano de Asistentes Eclesiásticos, 1938. p. 90.*

[33] *Op. cit., p. 46.*

[34] *Loc. cit.*

[35] *Loc. cit.*

En cuanto a los primeros, a los autores que están presentes en su obra, ya hemos hecho referencia a algunos de ellos (por ejemplo, Marx, Engels y Feuerbach). Sin embargo, el uso que hace de las palabras y las ideas de estos filósofos se reduce a servirle de motivo para demostrar que el socialismo y la antirreligión son, en la práctica, términos sinónimos. Al igual que, como hemos visto con Ramón Contreras, para nuestro autor el socialismo debe ser denunciado por el ateísmo que, según él, le es intrínseco.

En cuanto a los autores que median la constitución del pensamiento de Eugenio Manzanedo podemos mencionar dos fuentes principales: en primer lugar, Santo Tomás de Aquino y en segundo la doctrina social de la Iglesia -especialmente la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII.

Respecto del primer autor, Santo Tomás, Manzanedo recurre a él en *El socialismo al desnudo.* Lo cita para demostrar la necesidad de la propiedad privada[36] y en torno a la doctrina de valor de cambio de las mercancías.[37] Podemos afirmar que, a pesar del limitado uso "explícito" que Manzanedo hace de Santo Tomás, sin embargo constituye un trasfondo filosófico constante a lo largo de su discurso.

Y referente a la segunda fuente de Manzanedo, sin duda la de mayor peso para su pensamiento, la *Rerum Nouarum* de León XIII, podemos señalar la enorme cita (de quince páginas 140 a 154) que hace nuestro autor de dicho texto al referirse al "derecho de propiedad".[38] Los mayores halagos son dedicados a dicha encíclica y a su autor.[39] En definitiva, para Manzanedo, no sólo en *El socialismo al desnudo,* sino, además, en sus *Lecciones de Sociología Católica,* la *Rerum Nouarum* representa su horizonte crítico y utópico. Crítico, porque contiene argumentos suficientes para rechazar al socialismo de su época. Utópico, porque propone el modelo de sociedad a construir.[40]

[36]"Por esto Sto. Tomás de Aquino (2 2. q. 66.2) escribe: <Se hace necesaria a la vida humana la propiedad privada, principalmente por tres razones. En primer lugar, porque cada uno procura, con mucho más solicitud, el bien propio que el bien de los demás, sea el de todos o sea el de muchos, porque cada uno rehuye el trabajo y deja a otros lo que toca al bien común. En segundo lugar, porque los negocios humanos se manejan y se conducen a buen término con mayor orden, cuando cada uno tiene que responder de ellos por cuenta propia; si, por el contrario, corresponde a todos indistintamente dicho cuidado, sobreviene una gran confusión. En tercer lugar, la propiedad privada contribuye mucho mejor a conservar la paz y tranquilidad pública, porque cada uno se limita a lo suyo, y con eso se contenta. Así vemos más frecuentes los litigios y las discordias entre aquellos que poseen en común y PROINDIVISO>. *Ibid.,* pp. 138-139.

[37]*Cfr. Supra.*

[38]La cita de referencia es antecedida por las siguientes palabras de Manzanedo: "Hermosísimas y profundas son las reflexiones que el gran Pontífice León XIII nos dejó acerca del DERECHO DE PROPIEDAD, en su luminosísima Encíclica <*RERUM NOVARUM*> monumento grandioso del saber y código fundamental de la sociología católica". *Ibid.,* p. 140.

[39]*Cfr. Nota anterior. En otro lugar, dice: "Porque, no hay que darle vuelta, si no se organizan los obreros en sindicatos católicos, se verán obligados a pertenecer a los sindicatos franca o solapadamente socialistas. Lo dijo aquel gran sociólogo, León XIII, hace más de cuarenta años, y los hechos han confirmado su previsión". Ibid., p. 9.*

[40]En las *Lecciones de sociología católica,* Manzanedo menciona numerosos documentos pontificios en los

A manera de conclusión: para Manzanedo el socialismo presenta, desde la concepción misma de su doctrina, debilidades y contradicciones insalvables. La imposibilidad de planear perfectamente el funcionamiento de una sociedad, por un lado, y de eliminar la propiedad privada, por otro, son los dos obstáculos que, para nuestro autor, impiden realizar verdaderamente el ideal socialista. Además, en el supuesto de que se estableciera una sociedad socialista, Manzanedo aclara que su característica esencial sería la ineficiencia: incapacidad, pereza, ausencia de progreso en las ciencias y las artes. De modo que, para evitar la difusión del socialismo, Manzanedo propone la realización de la doctrina social católica: el respeto a los contratos entre obreros y patrones además de la asistencia caritativa de las clases poderosas a las clases bajas de la sociedad.

Agustín Aragón

La obra crítica de Agustín Aragón respecto del socialismo se titula *El socialismo examinado desde el punto de vista científico.* Se trata de una conferencia que el autor impartió el 27 de mayo de 1924 en la Escuela Libre de Derecho.

Agustín Aragón, uno de los principales representantes del positivismo mexicano, dedica esta disertación al análisis de lo que llama la "cuestión social": "Vengo hoy a exponer el punto de vista de la escuela positiva sobre la cuestión social".[41] Y muy particularmente Aragón se detiene a considerar el problema del socialismo. Aragón intentará mostrar que el positivismo ofrece una solución mucho más adecuada a la "cuestión social" que la planteada por el socialismo.

Establece, en principio, que es muy difícil caracterizar al socialismo, dada la diversidad de matices que se pueden encontrar al interior del movimiento. Sin embargo, Aragón reconoce que hay ciertos acuerdos fundamentales en la concepción del socialismo entre los socialistas. Estos acuerdos lo reduce a tres cuestiones principales: "Primera.- La tierra, el capital y todos los instrumentos de producción, deben pertenecer a la comunidad. Segunda.- La dirección total de la industria debe estar en las manos de los representantes de todas las clases trabajadoras, elegidas por sufragio popular. Y Tercera.- La masa total de los productos del trabajo debe pertenecer a la comunidad y debe distribuirse entre los trabajadores con arreglo a una tasa fija".[42]

De este modo, para Agustín Aragón el socialismo es el Estado Obrero. Presenta una definición de socialismo que destaca la comunidad de los medios de producción y la distribución proporcional de los productos. Inmediatamente después Aragón

que fundamenta sus opiniones sociológicas. De entre ellos destaca la frecuente referencia que hace de la *Rerum Novarum,* como hemos indicado; sin embargo, menciona también, por ejemplo, la *Quadragessimo Anno* de Pío XI y la encíclica sobre la *Educación de la juventud* de Pío X. *Cfr. Op. cit. Passim.*

[41] *El socialismo examinado desde el punto de* vista *científico.* México, Compañía Editora Latinoamericana, 1924. p. 3.

[42] *Op. cit.*, p. 11.

expone su crítica. Para él lo cuestionable no es el ideal socialista sino la imposibilidad de instrumentarlo en la realidad: "Al examinar las proposiciones que expresan lo que de común hay en las escuelas socialistas, ocurren las siguientes preguntas: ¿Quiénes forman la comunidad? ¿Cómo se harán las elecciones? ¿Cómo se hará la distribución? -La discordancia más absoluta se advierte entre los doctores socialistas al leer sus escritos y buscar sus respectivas respuestas; discordancia que enseña que el socialismo es un ideal utópico que se escapa de las manos al tratar de adaptarlo a las realidades de la vida; que es una creación puramente imaginativa que se evapora al entrar en contacto con ella".[43] Según Aragón la condición utópica del ideal socialista queda confirmada por el desacuerdo reinante entre los teóricos socialistas. Para nuestro autor nadie sabría verdaderamente cómo llevar a efecto, concretamente, los postulados socialistas.

En este punto Agustín Aragón alcanza con sus críticas al cristianismo. En un pasaje, nuestro autor considera erróneas tanto la propuesta social católica como la socialista: "los problemas sociales no se resuelven con sentimientos, por nobles que estos sean; si los cristianos yerran al afirmar que la cuestión planteada por los socialistas se resuelve con la caridad, no yerran menos los socialistas al sostener que los males que ellos quieren curar dependen únicamente de mala repartición de la riqueza".[44] La solución de la cuestión social no está, entonces, ni en generar una actitud caritativa en la sociedad, ni tampoco depende de una redistribución de los bienes. La verdadera solución a la "cuestión social" debe partir, según nuestro autor, de un principio: "el camino único para lograrlo en lo porvenir, es el de un conjunto de medidas artificiales que no pugnen con las leyes naturales, y, al contrario, se apoyen en ellas".[45] Es decir, es necesario instrumentar una política que elimine la *miseria* "causa eficiente del socialismo",[46] pero esta política deberá partir del conocimiento verdadero de la naturaleza y de la sociedad. Es decir, deberá ser una política positivista.

Al plantear en concreto su propuesta de solución positivista a la cuestión social, queda de manifiesto su ortodoxia. En realidad las observaciones que ofrece y la propuesta que expone no rebasa en modo alguno a sus principales fuentes teóricas: Mill, Comte y Barreda.[47] Es en particular a través de este último que realiza una propuesta concreta.

---

[43] *Op. cit.*, p. 13.

[44] *Op. cit.*, p. 14.

[45] *Op. cit.*, p. 14

[46] *Loc. cit.*

[47] En última instancia y como podrá confirmarse más adelante, Aragón demuestra una preferencia por Barreda muy superior a la que externa por Comte o Mill: "... aplico al estudio de problemas de la índole del que voy a tratar, el método positivo o científico, tal como se halla expuesto en el *Discours sur l'Esprit Positif* de Augusto Comte y en el Sistema de Lógica de John Stuart Mill, y que fue aplicado en los geniales trabajos de mi maestro el doctor Barreda..." *Ibid.*, p. 3. De algún modo Aragón establece que Comte y Mill son las fuentes teóricas, teoréticas, casi metodológicas de su pensamiento, mientras que el pensador más importante para su realidad es, precisamente, Gabino Barreda, su maestro.

Aragón afirma que "la moralización de los capitalistas es la mejor y la más sabia solución de la cuestión social".[48] Y reafirmando esta observación cita *in extenso* a Barreda: "¡A reglamentar la propiedad y no a destruirla, a humanizar a los ricos y no a transformarlos en pobres, deben conspirar los esfuerzos de los filósofos y de los moralistas modernos! ¡Ennoblecer y mejorar la condición de los proletarios incorporándolos de hecho y de derecho al movimiento social, en vez de envilecerlos y enervarlos, convirtiéndolos en parásitos forzosos de los capitalistas: he aquí el gran problema de las sociedades actuales![49]El positivismo revela su condición conservadora. El alcance de sus análisis y la naturaleza de sus propuestas nunca pudieron calificarse de críticas. En realidad justificaban como de "evento de la naturaleza" la condición social de su época.[50]

A modo de confirmación de lo anterior y también a manera de conclusión, Aragón dice que "no más guerra de clases, predicamos los positivistas, y éste es el único medio de trabajo de los socialistas; sostenemos los defensores del método científico, que debe haber patricios y proletarios, para bien de la sociedad, y que debe mejorarse la condición del proletariado; afirmamos y demostramos que la aplicación de los procedimientos democráticos a la organización de la industria y del trabajo en general, demora el advenimiento de una condición más feliz para los proletarios; propugnamos la tesis de que siempre habrá una clase rica y que ésta debe gobernar o influir en el gobierno, excepto en breves lapsos o momentos de crisis, como en el pasado; y, por todo lo expuesto, renunciamos a toda tentativa revolucionaria de privar a la clase rica de su riqueza y de su poder, y nos dedicamos a la más hacedera labor de crear, sin estorbar a la clase de los capitalistas, un poder espiritual que sobre la misma clase prepondere por medios morales hasta que llegue a generarse un gobierno para el bien

[48] *Op. cit.*, p. 17.

[49] *Op. cit.*, p. 23. La cita de Barreda abarca las páginas 19 a 23.

[50] En el año en que fue dictada esta conferencia, el positivismo, de hecho, era una doctrina anacrónica, patrimonio de algunos que, como Agustín Aragón, se aferraban a la "vieja escuela" -en nuestra Introducción al Discurso positivista hemos denominado a Aragón "positivista ortodoxo" y lo fue, hasta el fin de sus días. Sin embargo, Aragón no deja de tener contacto con nuestro "segundo positivismo", el abanderado por Spencer. De este último dice: "El gran filósofo inglés Herbert Spencer en su notable ensayo contra el socialismo, que se llama *De la libertad a la servidumbre*, conforta a sus lectores tras presentar a éstos el cuadro horrendo de una sociedad gobernada por principios socialistas, dándoles a saber que lo que él llama la ley universal de las metamorfosis, *la cual -con todo respeto por la memoria del gran pensador británo lo digo- no es* sino una *proposición verbal*, impedirá la recta aplicación de las doctrinas socialistas". *Ibid.*, pp. 26-27 (el subrayado es mío). En primer lugar, podemos destacar el respeto que demuestra Aragón respecto de la persona y doctrina de Spencer. Sin embargo, este respeto no le impide diferir de su "ley universal de las metamorfosis" o dicho de otro modo, de las tesis evolucionistas de Spencer. Aragón deja entrever su espíritu crítico al calificar de "proposición verbal" a la célebre ley de Spencer. Es decir, que dicha ley no tiene apoyo empírico, que se trata de una simple enunciación sin apoyo experimental. Es un enunciado metafísico, dirían los neopositivistas, y, por ello, carente de sentido. Esto es lo que, nos parece, late en el fondo de la crítica de Aragón a Spencer.

de la comunidad entera".[51] La propuesta de Aragón, como ya se ha señalado, posee una tendencia indudablemente conservadora y opone a la propuesta revolucionaria socialista y a la caridad cristiana, una aceptación del *status,* con miras a moralizar a la clase capitalista -que en este contexto queda plenamente identificada con la clase gobernante- y, de este modo, mejorar la condición del proletariado.

En conclusión. Ante el socialismo, e incluso ante el cristianismo, el positivismo de Aragón propugna por la constitución de una fuerza moral que, dejando intactos el poder y la riqueza del capitalista, mejore la condición de los proletarios. De este modo se alejarían de las mentes de estos últimos las propuestas del socialismo.

Conclusión general

A partir de la revisión de las tesis de los tres autores trabajados en este estudio, podemos señalar lo siguiente:

1. El temor de los tres autores frente al socialismo es comparable, a pesar de que las obras abarcan un periodo de al menos 36 años.

2. Independientemente de sus tendencias teóricas, cada uno de nuestros autores rechaza enérgicamente al socialismo considerándolo una falsa solución a la "cuestión social".

3. A pesar de los diferentes fundamentos de que parten (Contreras y Manzanedo desde un contexto católico y Aragón desde un contexto positivista) resulta interesante el que la propuesta final de cada uno de ellos pueda reducirse prácticamente a lo mismo: se confía más en la "buena voluntad" de los poderosos que en el posible cambio social. Esta "buena voluntad" puede llamarse "caridad" para unos y "moralización" para el otro, pero en el fondo se hace depender a la sociedad de la "buena conciencia" de la clase dominante.

4. En general, podemos concluir diciendo que las críticas al socialismo aquí expuestas presentan una visión eminentemente conservadora de la sociedad, con diferencias teóricas en el tratamiento de los problemas pero que concluyen con una clara convergencia política.

Carlos Lepe Pineda

[51] *Op. cit.*, pp. 32-33. Comparar con lo dicho al respecto por Barreda (en esta misma obra, Discurso positivista).

AGUSTÍN ARAGÓN Y LEÓN

La filosofía mexicana de finales de la segunda mitad del siglo XIX y los inicios del siglo XX contó con una gran variedad de escuelas, líneas e interlocutores. La mayoría de ellos seguían, en algún sentido, a las principales tendencias europeas; sin embargo, añadían aspectos específicos propios y originales. De esta forma, la pluralidad de ópticas filosóficas se integraba, principalmente, por pensadores positivistas, socialistas, anarquistas y católicos.

Dentro de la escuela positivista –dominante al ser la filosofía adoptada por el Estado– se encuentra Agustín Aragón y León. Nació en Jilotepec, Morelos en 1870 y murió en la ciudad de México en 1954. En 1884 ingresó a la Escuela Nacional Preparatoria. Al término, cursó durante dos años Medicina; estudió, además, Derecho Mercantil y Constitucional en la Escuela de Comercio; en la escuela de Jurisprudencia Derecho Penal. Finalmente, ingresó a la Escuela Nacional de Ingenieros, donde se graduó como topógrafo e hidrógrafo; años más tarde concluirá los estudios de Astronomía, Geografía y Geodesia, Minería y Mecánica. Sin embargo, su auténtica vocación fue la labor filosófica. A lo largo de toda su vida escribió, trabajó y pensó los grandes temas de la filosofía aunados a los problemas específicos de México. En 1888 se interesó por el positivismo; primero en su aspecto filosófico; en los años siguientes en el social, político y religioso. Aunque si bien es cierto que Aragón siguió las líneas de la filosofía positiva de Augusto Comte en su vertiente más ortodoxa –la de Pierre Laffitte–[1] que pretendía seguir al pie de la letras la doctrina completa de Comte, también es cierto que utilizaba un amplio elenco de autores para justificar sus argumentos: desde Aristóteles, Mill, hasta Churchill e incluso hay algunos comentadores que han insistido en la influencia Spencer en Agustín Aragón.[2] De esta

[1]"La acción creciente gubernativa, a que alude el gran Pierre Laffitte, es ya tetralógica dondequiera al mediar el siglo XX, porque la actividad real del ciudadano no ha correspondido, en nación alguna, a los aumentados imperiosos deberes que impone el democrático civismo". Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 327.

[2]A propósito de Aragón, Bernardo Méndez comenta que: "Cuando Spencer pretende, en su proyecto *Filosofía sintética*, examinar todo fenómeno posible a la luz del concepto de evolución propuesto, trata a la sociedad como si se tratara de un organismo vivo cuyo progreso y evolución consiste en una creciente individualización... Por otra parte, el individuo debe luchar por la conservación de esa sociedad que le garantizará la más absoluta libertad; esa sociedad y ese Estado en donde regirá como principio fundamental el *laissez-faire* del más radical de los liberalismos... Si la 'dialéctica comteana' constata la diferencia para buscar el consenso, la 'dialéctica spenceriana' se resigna a una igualdad para abrir cauces a las diferencias". Méndez Bernardo, "Agustín Aragón" en Beller, Walter, et.al ., *El Positivismo mexicano*, UAM Xochimil-

forma, mediante el positivismo y una suerte de eclecticismo, Agustín Aragón intentó solucionar los problemas sociales ayudado por los conocimientos científicos; así, se opuso francamente al socialismo[3], al anarquismo[4] y al evolucionismo determinista.[5]

Fue profesor en la Escuela de Ingenieros, en la Escuela de Agricultura, en el Colegio Militar. Perteneció al grupo de Gabïno Barreda y participó en las reuniones de la Sociedad Metodófila. Otros miembros importantes del grupo eran: Gilberto Crespo y Martínez, Ezequiel Chávez, Miguel S. Macedo, Pablo Macedo, Emilio Pardo (jr), Porfirio Parra, Genaro Raigosa, Bernardo Reyes, Justo Sierra, Manuel Sánchez Mármol, Eduardo Zárate y Julio Zárate.[6] Fue muy estimado en la administración del general Porfirio Díaz, aunque una vez que cayó el régimen hizo algunas críticas al modelo político del General.[7]

En 1898, Aragón viajó a París en representación de los positivistas mexicanos a la celebración del centenario del espíritu vivo de Comte. Durante ese viaje, afianzó sus convicciones positivistas. Quería, al lado de sus colegas, seguir ortodoxamente las enseñanzas del fundador del positivismo; concretamente, el complicado asunto de la Religión de la Humanidad. Aragón hizo de este tema la llave de bóveda de su producción.

Fue el editor de la *Revista Positiva* de 1901 a 1914; utilizó como slogan la conocida frase comtiana *Orden y Progreso*. La revista discutía los temas centrales del po-

co, México, 1973, p. 170, 171, 172, 173).

[3]"La ciencia formada con los hechos observados y coordinados, enseña que la riqueza es social en su origen y que debe serlo en su destinación. El socialismo ha creído resolver el problema de la repartición de las riquezas asegurando a los hombres la igualdad material...". Aragón, Agustín., *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927, p. 18.

[4]"La anarquía bajo todas sus formas, la anarquía intelectual, política y moral; la anarquía personal, doméstica y civil, ese es el único monarca que queremos destronar, la única bandera que queremos abatir, las demás las hemos hallado ya derribadas". Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 37.

[5]"Muy marcado es el desprecio con que se ve en general al indígena en México, y no faltan personas ilustradas que creen degradarse sólo de pensar en la situación de los indios. ... Sólo una vulgaridad de juicio y una falta absoluta de moralidad pueden determinar el desprecio por los indígenas, pues son capaces de civilización y forman el verdadero punto de apoyo de la sociedad, por ser ellos la gran masa del proletariado en México". Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 30.

[6]ZEA, Leopoldo., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, FCE, México, 1968, p. 158.

[7] "Conciliar el orden con el progreso; asegurar la paz y la libertad; fueron la doble destinación que Don Porfirio dio a su gobierno; y tres condiciones necesarias estableció para el logro de sus anhelos: Un gobierno republicano y no monárquico; dictatorial y no parlamentario; temporal y no espiritual, sin plena libertad de exposición y de discusión..." Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 299.

sitivismo, incluida la teoría de los tres estados, la política positiva y, especialmente, la Religión de la Humanidad.

En 1912 entabló una célebre disputa con el Ateneo de la Juventud integrado por Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Cravioto, entre otros. La *Revista Positiva* había publicado una serie de artículos en los que pedía la supresión de la recién fundada Universidad pues sus fines y estructura no respondían al pensamiento comtiano.[8] Aún más, Aragón estaba convencido de la necesidad de la separación e independencia de la educación frente al poder político por el evidente conflicto de intereses. Esta divergencia hizo que su actividad intelectual fuera oficialmente ajena a la Universidad.

En la estructura de los temas de interés Aragón se corresponde con las líneas sociológicas; busca soluciones científicas a los principales problemas del país. De este modo, el autor busca generar una estructura política específica; para ello, enfoca la estructura antropológica; la composición social mexicana; la economía y el progreso de la nación; finalmente, la religión positiva como elemento fundamental para el funcionamiento y la cohesión social, al respecto dice Aragón: "Vienen aquí de molde las reflexiones siguientes de A. Comte inferidas de la observación universal:

> La disciplina cívica es siempre insuficiente y precaria cuando no abarca el conjunto de la naturaleza individual y social.
>
> La disciplina moral sólo puede obtenerse por la excitación directa de los instintos altruistas de simpatía, de veneración y de bondad del corazón humano.
>
> La disciplina del entendimiento está destinada a perfeccionar el orden universal y no a contemplar un orden inmóvil.
>
> Para disciplinar la actividad colectiva es necesario darle una destinación moral.
>
> El comercio constituye el eje de la organización industrial, por su normal interposición entre la producción de los materiales primos y la distribución de los resultados.
>
> La actividad bancaria debe depurarse de toda usura; engrandecerse con dignas comanditas; y ennoblecerse con sabios y generosos patronatos. Lo último ya se inició en México felizmente.
>
> Y la Humanidad requiere que se constituya, cuanto antes, su Gobierno Espiritual, a fin de guiar a los seres humanos hacia el altruismo, único medio hasta hoy vislumbrado en todos los países de nuestro Planeta, que ha de permitir,

[8] "Y si deben aprender y propagar las leyes de la Sociología y de la Moral positivas, que enseñan a resolver los problemas políticos y educativos con la misma general certeza que se resuelven los suyos los ingenieros, los marinos los propios, y los otros profesantes y aquellos privativos de las demás artes que se fundan en el conocimiento de las leyes matemáticas y astronómicas, y de las restantes ciencias, sin intervención alguna de ficciones o quimeras que hayan menester Belerofontes para vencerlas, ni de cortapisas y tranquillas". *Idem.*

y además facilitar, el domino de las tres grandes plagas humanas: las guerras, la miseria y las enfermedades".[9]

Este es el itinerario que articula la producción de Aragón y que se encuentra explícitamente desarrollado y ordenado en *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, obra de madurez en la que el autor matiza muchas de sus posiciones políticas y nos presenta paralelamente la descripción histórica del porfiriato así como los fundamentos filosóficos desde los que valora el régimen anterior y, sobretodo, propone su visión sobre la dirección y el modelo que debería seguir la política mexicana.

Para la exposición de dichos temas utilizaremos los textos: *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico* (1954); *Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social* (1902); *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza* (1927); *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico* (1928) y algunos de los artículos más representativos del autor en la *Revista Positiva: filosófica, literaria, social y política.*

El modelo político: la Sociocracia

Aragón plantea un esquema político específico para la realidad mexicana. Para ello se vale, sobretodo, de los principios positivos: "Hace ya sesenta años que decía Augusto Comte: 'en las dolorosas colisiones que por necesidad nos prepara la anarquía actual, los filósofos que las hayan previsto estarán ya apercibidos a poner en ellas de relieve y convenientemente las grandes lecciones sociales que deben ofrecer a todos'".[10]

De esta forma, los tiempos convulsionados demandaban soluciones específicas que se alejaran de la revolución y que mediante la evolución social de los miembros de la sociedad se estableciera un régimen en donde privara la paz. Aquí se muestra la impronta spenceriana. Aragón se opone, tajantemente, al socialismo, al anarquismo y a la democracia sin más y se inclina por un nuevo modelo que parte del modelo democrático pero con características *sui generis*.

Respecto del socialismo, Aragón sostiene que: "Hasta el año 1848 no se conocía el Socialismo como aspiración general vinculada a los estados políticos; apareció como lo previeron los grandes pensadores, en la sociedad más avanzada, en la francesa, y la causa determinante de su explosión fue el régimen político burgués de la monarquía de Luis Felipe. A partir de ese año, el Socialismo ha venido revistiendo cada vez más un carácter religioso, y para su difusión en el mundo encontró dos

[9]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 301.

[10]Aragón, Agustín., "Objeciones al Socialismo", en Revista Positiva, Vol. XI, (Junio, 1911), p. 359.

grandes apoyos; el que dio Marx para presentarlo como filosofía popular, y el que le prestó Lassalle para propagarlo como fuerza política."[11] De esta forma, lo que en un principio habría de ser una posición política poco a poco se transformó, además, en una postura religiosa. Sin embargo, no es esta doble lectura la que más molesta a Aragón sino la utopía en la que descansa el planteamiento socialista: la eliminación de las desigualdades. Para Aragón, las desigualdades son naturales y en lugar de intentar eliminarlas el sistema gobernativo debe reenfocarlas para lograr el mayor beneficio del Estado. El autor, siguiendo a Mill, encuentra que el socialismo más que ser una postura política viable es una forma de protesta frente a las brechas sociales, cada día más amplias, cada vez menos franqueables.[12] Más adelante, retomaremos este aspecto cuando hablemos específicamente de la propuesta económica del autor.

En cuanto a la democracia, Aragón encuentra que: "El desacierto democrático universal, exceptuada Inglaterra, consistió en la extensión del régimen de elecciones a colectividades humanas más extensas, en que necesariamente no podría aplicarse con la pureza que fue concebido. Se pasó de un régimen por quilates, a otro por toneladas, del cual se abusa modernamente en todas partes. Las sociedades fueron ensanchándose por las conquistas, y los inconvenientes de las elecciones se presentaron paralelamente".[13]

Esto es, la democracia de suyo es un sistema de gobierno que funciona pero no absolutamente sino que debe estar guiada y regulada por criterios numéricos específicos; pues la democracia funcionó correctamente en sociedades pequeñas. Los nuevos tiempos y los nuevos esquemas sociales reclaman una reconfiguración de la democracia en un sentido más representativo.[14]

En resumen, "La ley de las metamorfosis tiene su verificación estricta en lo democrático universal. La completa división de los tres poderes llega ya casi a mito; la igualdad en los derechos de todos los ciudadanos es ilusoria; y el gobierno con la ley en la mano y no sometido a intereses o caprichos de mandatarios tiene las realidades del ensueño. Muy probablemente lo único que es común a todas las naciones en que se llama al gobierno político democrático, es la doctrina que favorece y admite la intervención del pueblo en la gobernación de él, y que a par reconoce la urgencia del mejoramiento del mismo pueblo".[15] Así, nuevamente, Aragón utiliza la fórmula

[11]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. II, p. 582.

[12]Así, Aragón cita a Mill: "Socialismo es la forma moderna de la protesta que, en todas las épocas de actividad intelectual, se ha levantado, más o menos viva, contra el injusto reparto de las ventajas sociales." *Ibid.*, p. 580.

[13]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 309.

[14]"La democracia no borra las jerarquías; y si éstas subsisten y se robustecen en la paliación suya, por el buen manejo de los jefes de la cosa pública, eleva a las sociedades". *Ibid.*, p. 322.

[15]*Ibid.*, p. 333.

positivista que busca dar cuenta de los principios científicos –en este caso, sociológicos- a partir de la realidad de la historia como parte de la evolución que subyace al sistema. El positivista morelense encuentra que los intentos sociales, ya democráticos, ya socialistas, no han logrado construir un estado funcional para los ciudadanos. Por ello, es necesario replantear el fin y el sentido de la labor política para, desde éstos, ofrecer un nuevo modelo para los estadistas mexicanos.

De esta forma, Aragón sostiene que: "La función gubernativa –dice Laffitte– consiste en determinar el concurso de los individuos y de las familias, respetando convenientemente su independencia porque ésta y el concurso: son las condiciones *sine quibus non* de todo progreso; de tal manera que la independencia crece con el concurso, bajo condiciones dadas, lo que bien enseña la acción creciente del gobierno. Esta función gubernativa fundamental puede descomponerse en tres operaciones conexas, aunque distintas: prever, promover y retener".[16] La propuesta política del autor debe superar las objeciones que ha puesto tanto a la democracia como al socialismo. De esta forma, Aragón insiste en la importancia de las partes que componen el todo social: cada uno de los individuos ha de ser respetado en su individualidad previendo sus necesidades físicas, promoviendo su desarrollo intelectual y reteniendo sus virtudes morales. La disparidad social está asumida y mediante este triple engranaje del individuo se desarrolla en el mundo político; específicamente, en la *Sociocracia*.[17] Este modelo político busca el desarrollo libre y autónomo de los ciudadanos que integran el Estado orientado por los principios positivistas de la Religión de la Humanidad.

En cuanto al modelo democrático propio de la Sociocracia, Aragón propone:

> En la Sociocracia, los ciudadanos ejercitarán el sufragio en la edad viril, o de los 28 a los 42 años, delegándolo en las personas de edad madura, idóneas para opinar acerca de la solución de los problemas políticos, y sin pretender jamás sugerir de forma hipócrita las resoluciones de los problemas industriales. Así es como ha de transformarse la democracia industrial y la política en Sociocracia".[18] De esta forma, la democracia está representada en los sufragios de los miembros maduros de la sociedad y que han de tener un compromiso mayor con el Estado que con los intereses particulares –ya económicos, ya políticos–.[19] Como se ve, para que esto sea posible es necesario considerar

[16] *Ibid.*, p. 327.

[17] "La Sociocracia, inaugurada por emperadores romanos, es unos siglos menor en edad que lo democrático griego; y ha de preponderar, por razonable, con los apoyos de sana y completa educación, no dada por el estado porque sólo tal educación, ajena al poder público, ha de instituir el perfeccionamiento de la naturaleza humana, en su triple aspecto: físico, intelectual y moral". *Ibid.*, p. 322.

[18] *Idem.*,

[19] "El patriotismo verdadero, como todos los sentimientos nobles, debe cultivarse con empeño; en la educación de él es indispensable que se conozca la destinación social de la guerra para saber lo que es el concurso

> tanto la estructura humana –el carácter, los sentimientos y la moral– como las convicciones morales que desencadenan la actuación. Todos estos elementos aunados a las características específicas del escenario mexicano deben articularse para que la Sociocracia sea posible.

En cuanto al tema de la paz, objetivo fundamental de la política y necesidad imperante de sus días, sostiene que: "Si paz queremos, preparémonos a la paz, a la proclamada por Juárez, o la que se funda en el respeto ajeno.[20]

De esta forma, queda claro que los compromisos políticos de Aragón eran pocos pues su búsqueda se orientó, sobre todo, a restablecer el equilibrio social, principalmente, por medio de los recursos positivos.

Finalmente, define el ideal de gobernante en los siguientes términos: "El verdadero gran estadista de México será aquél que gobierne de tal modo, que no empleé dineros nacionales en la elección del sucesor inmediato, y evite sea hora de combate el día en que se designe al ciudadano que deba ocupar la Presidencia de la República. Crear, restaurar, regenerar un pueblo, es siempre meritoria tarea. Evitarle males con el empleo de medidas discretas y oportunas, es deber primero en los que mandan".[21] El trasfondo ético que subyace en este perfil lo desarrollaremos ampliamente más adelante.

Una vez que ha desarrollado las líneas generales de su pensamiento trata de acoplar sus coordenadas políticas a la realidad mexicana; para ello, parte de la desigualdad entre mestizos e indígenas pues la brecha que media entre ellos es compleja y pone límites al sistema político pues: "Los elementos aborigene y español que no se amalgamaron se desarrollaron divergentemente, y la diferencia de condiciones entre unos y otros creó una barrera de tal manera infranqueable, que hoy vemos mantener en los cultos de México el más notable antagonismo entre ellos y la población indígena".[22]

Para comprender cabalmente el sistema político que propone Aragón es necesario, antes, analizar los elementos sociales específicos que estructuran su propuesta. Por ello, primero presentaremos los trazos antropológicos de los hombres en general; después, la configuración específica de los grupos que forman México.

---

forzoso en la constitución y en la defensa de los pueblos, concurso que felizmente prepara a la cooperación voluntaria del trabajo pacífico". Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 281.

[20] *Ibid.*, p. 360.

[21] *Ibid.*, p. 300.

[22] Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 29.

La estructura antropológica

Dada la insistencia en las partes que integran el todo social; es decir, en los ciudadanos, Aragón ofrece un análisis claro de la estructura antropológica que sustenta su teoría: "En la Psicología positiva se designa con el nombre de corazón a todo lo que es afectivo; con el término inteligencia a lo mental; y con la palabra carácter a lo propio de las actividades o que corresponden a la voluntad. Augusto Comte decía: 'Todo ser activo debe estar dotado de valor para emprender, de prudencia a fin de bien ejecutar, y de firmeza para conseguir'. Winston Churchill ha escrito: "El valor es la primera de las cualidades humanas porque es la cualidad que garantiza todas las demás".[23]

Es decir, paralela a la disposición física, los hombres cuentan con una composición psíquica que incluye aspectos afectivos, intelectuales y volitivos. Un modelo político adecuado debe considerar el modo de engarzarlos pues es mediante las virtudes –y especialmente, el valor– que las empresas políticas llegan a término.[24]

Insiste, especialmente en la definición de la voluntad pero desde un nuevo enfoque: "Y para concluir esta parte preliminar, asiento que un carácter como lo define Stuart Mill, es una voluntad perfectamente formada. Y la voluntad, es un conjunto de tendencias a obrar de un modo firme, instantáneo y definido, en todas las circunstancias importantes de la vida".[25] Así, cuando la voluntad responde a las tendencias de forma instantánea y precisa es porque se ha convertido en carácter. No es un reducto específico de la naturaleza humana sino el resultado de las acciones tendenciales con sentido que el ciudadano ha ejercido.

Como ya ha dicho antes, Aragón piensa que la facticidad del ejercicio del poder se reduce a un grupo específico que posee el uso completo del intelecto: "La inteligencia común o media no se da cuenta de todo lo que hay de psicológico en las revoluciones, porque para ella aun la demostración de una verdad concreta no es comprensible; y menos aún si es abstracta. El talento ordinario no puede seguir el curso de sucesivas proposiciones en un proceso demostrativo, pues lo abruman éstas antes de llegar a la conclusión. Por eso el buen sentido de grandes políticos usa de lo dogmático, por ser de más eficacia, y aun así no siempre se logra el fin deseado. ... Además, la suposición de que en el hombre de la calle influya la consideración de una mejoría social es utópica de todo en todo. A quienes forman los barrios bajos en las poblaciones, y a muchos más que en ellos no moren, les importa un bledo que la

[23]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 265.

[24]"La influencia de las virtudes, o de los esfuerzos sobre uno mismo a favor de los demás, en a vida completa del hombre, facilitará la benéfica y necesaria reforma de las costumbres y el desarrollo de las prendas de castidad, abstinencia, desprendimiento, paz, sumisión, trabajo y modestia, en las que se resumen todas las moralizadoras esperanzas de progreso material, vital, social y moral para el advenimiento de la asociación de todos los humanos y el logro de la confraternidad preparada constante y ahincadamente por los deseosos del bien público o colectivo". *Ibid.*, p. 280.

[25]*Ibid.*, p. 266.

sociedad perezca; y en cuanto a quienes disfrutan de todas las ventajas sociales y son notoriamente egoístas, exclaman: la sociedad, como es me satisface en todo; y eso me basta."[26] Este es, precisamente, un punto de coincidencia con la visión de Díaz.

De esta forma, el gobierno Sociocrático asume la estructura antropológica clásica pero advierte que la praxis política ha de ser elitista y exclusiva de los hombres que cumplan con tres exigencias: valor, inteligencia abstracta y carácter. Todas éstas son las manifestaciones superiores del esquema antropológico común a los hombres.

La composición social

Uno de los principales asuntos del ambiente intelectual de los días de Aragón era el tema del indio del que circulaban propuestas encontradas tanto en los círculos sociales como en los académicos. Se dejaban oír las voces evolucionistas –ya darwinistas, ya spencerianas– aplicadas al complicado esquema social mexicano. Así, Aragón busca dar cuenta de la población del México de sus días, de sus características –desde lo biológico hasta lo sociológico– y del vínculo entre éstas y la condición social del crisol nacional.

En ese sentido, Aragón insiste en que: "es importante conocer en sus orígenes los elementos étnicos de la nacionalidad mexicana y remontarse al siglo XVI, porque el estado anterior determina el presente y porque así se conocen mejor los dos principales tipos de los pobladores de México el indígena y el mestizo".[27] De acuerdo con la escuela positivista, Aragón piensa que la recuperación de la historia es la vía adecuada para plantear el problema de los grupos que componen la sociedad mexicana. Todavía en los primeros años del siglo XX, el autor encuentra una oposición entre indígenas y mestizos; la brecha que los separa tiene, al menos, dos fuentes. Por un lado, la historia de la conquista y, por otro, la religión. Analicemos brevemente cada una.

La parte histórica insiste en que: "La nacionalidad de los antiguos mexicanos fue herida de muerte por la mano férrea del dominador, pues que éste destruyó su gobierno, persiguió su religión, abolió sus leyes y el inanimado cuerpo del inerme imperio azteca cayó inerte, inamovible y en estado de descomposición moral e intelectual por la pérdida de sus elementos vitales. La nueva nacionalidad, el nuevo organismo social, fundado sobre las ruinas del antiguo imperio, se halló obstruido y al principio pareció asfixiarse en medio del tumulto y del desorden que engendraban los nuevos elementos del nuevo régimen y los viejos del antiguo, postergados y caídos. La tarea de organizar en aquellos comienzos del segundo periodo histórico de México, exigía hombres superiores, verdaderos maestros en el arte de gobernar."[28]

---

[26] *Ibid.*, p. 278.

[27] Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 25.

[28] *bid.*, p. 26.

La tragedia histórica aunada al caos que le siguió hizo que los indígenas tuvieran que iniciar la reconstrucción de su identidad desde cero. Destruida su civilización no había suficientes coordenadas –culturales pero, sobretodo, históricas– que les permitieran rehacer lo perdido. Esto sumado al equivocado enfoque de la educación católica, –segunda causa de la discrepancia social– bajo la que los frailes expusieron a los indígenas dio como resultado la disparidad social en la que se encontraba la sociedad mexicana: "Un educador que ve en el trabajo el efecto de la maldición divina y que desprecia, por tanto, lo que se refiere a este bajo mundo, para no ver sino la vida de ultratumba, es natural y lógico que se preocupe ante todo por la salvación de las almas; curas de almas verdaderos fueron los educadores de los antiguos mexicanos. Esto nada de extraño tiene; lo extraño, lo sorprendente es que se hayan querido ver otros resultados, y la lección debía aprovecharse para dirigir la educación en el sentido de obtener ciudadanos útiles en la tierra y no almas felices en el cielo".[29]

Agustín Aragón y el propio Sierra asumieron una tesis que, varias décadas después, desarrollaría Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, aunque bajo nuevos referentes teóricos y culturales: la capacidad del mexicano (no sólo del indio) de copiar o de imitar; pero no de crear.[30] Sin embargo, Aragón no insinúa ningún modo de inferioridad natural sino que, más bien, el autor encuentra que dichas diferencias son producto de la historia, la educación o la política, es decir, sociológicas. [31]

Por ello, Aragón nos ofrece una descripción larga y específica de los indígenas mexicanos. De ellos, rescata su gran resistencia al trabajo y el inagotable vigor. Insiste, además, en las características físicas: la estatura, el color del cabello, la dentadura. Esta descripción busca ser lo suficientemente amplia y detallada que alcance el estatuto científico mínimo que reclama la postura del autor.

El segundo grupo que analiza Aragón es el de los mestizos de quienes ofrece una visión más severa: "Si de la población indígena pasamos a la descendiente de la conquistadora y la mestiza, heredera de sus predecesoras, no sólo fisiológica sino sociológicamente también, considerada en su totalidad presenta el carácter siguiente:

[29] *Ibid.*, p. 28-29.

[30] "Desde el punto de vista intelectual, los indígenas de México son tenidos por ineptos para la invención, pero muy aptos para la imitación. En los colegios secundarios y profesionales se nota en ellos mayor dedicación que la de los mestizos y aptitud para la cultura". *Ibid.*, p. 23.

[31] "Un mismo pueblo, en un mismo suelo, puede ser desde salvaje hasta civilizado y lo que verdaderamente engendra el medio físico y social en el hombre es variedad de esfuerzos para alcanzar el mismo fin . . . De suerte que, aun suponiendo bien fundada la doctrina de la lucha por la existencia en el terreno biológico, no estamos autorizados a generalizarla al orden social sino en una esfera de problemas sociales muy circunscritos. No podemos admitir . . . que la ley terrible de la selección natural rija los fenómenos sociales, porque en estos interviene poderosísimo factor . . . a saber, la existencia de la sociedad humana, factor de importancia sociológica tan prodigiosa que es capaz de oscurecer al simple elemento biológico". (Aragón, Agustín., "Discursos de clausura del concurso científico nacional", en Revista Positiva I (Feb. 1901) pp. 66-67).

educación incompleta y en cierto sentido verdaderamente viciosa. Tiene o conserva todavía la conciencia de la superioridad que alcanzó en la época colonial que, aunque no autorizada por las leyes, en un hecho innegable a pesar de ellas".[32] De esta forma, hay tres grandes causas que dieron pie a la superioridad mestiza: la mayor cultura, el dominio político y la educación metafísica y religiosa de los indios.

Aragón encuentra una única vía de solución a la disparidad social, a saber, la misma causa que la ocasionó: la educación en un nuevo modo religioso. La clase mestiza debe encontrar nuevos principios de actuación que le lleven a reconocer los deberes que tiene con los indígenas y a asumir las responsabilidades políticas correspondientes.

La Economía y el Progreso de la nación

Una vez que ha resuelto los puntos anteriores, Aragón vuelve sobre el problema de la desigualdad. Para el autor, la disparidad entre los hombres es natural y ocurre de diversos modos: físicas, intelectuales, morales y económicas.[33] Difieren entre ellas tanto en gravedad como en posibilidad de solución. Así, Aragón sostiene que las desigualdades más importantes entre los hombres no son las económicas sino las intelectuales y las morales puesto que son ellas, precisamente, las que determinan el desarrollo social. De este modo se aleja de la posición socialista que insistía en las diferencias económicas pues, para el autor, no son, por mucho, las más radicales entre los hombres.[34]

Por ello afirma que: "La ciencia busca la solución por caminos distintos; no tiende a asegurar la igualdad más bien propende a desarrollar las desigualdades ya existentes, por que la igualdad es un ensueño, una quimera: no existe ni en la sociedad ni en la naturaleza, y de las desigualdades sociales, acaso la material sea la menos gra-

[32]Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 30.

[33]"El hecho es que los hombres son desiguales desde su nacimiento, que la desigualdad se acentúa más en cada nueva generación y que apenas podemos luchar contra algunas desigualdades, porque pocas son las modificables, y el imperio sobre éstas no ha sido obras de anhelos puros o puros deseos, sino de estudio concienzudo y de consagración sistemática". Aragón, Agustín., *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927, p. 19.

[34]"Los regimenes socialistas propuestos hasta la fecha para resolver la cuestión social, son ineficaces en la práctica y también juzgados a la buena luz de fundados razonamientos: primero, porque conciernen sólo la producción y al reparto de las riquezas, es decir, son demasiado unilaterales y no es posible, conocida ya la solidaridad de las partes que integran el organismo social, modifica una de las fuerzas sociales sin alterar igualmente las otras; segundo, porque no se atiende en esos regímenes a los instintos más vigorosos del hombre y porque se desdeña la personalidad humana por la prosecución de una igualdad quimérica; tercero, porque ignoran u olvidan esos mismo regímenes las condiciones necesarias de toda organización social; y cuarto, porque desdeñan las fuerzas espirituales y se atienen de modo exclusivo a la masa del número". *Ibid.*,p. 17-18.

ve. La experiencia ilustra constantemente sobre el hecho siguiente: nada hay menos estable que la fortuna... puede sentarse que no hay desigualdad más modificable ni menos fatal que la relativa a los bienes materiales; son legión, por lo mismo, aquellos que siendo pobres pueden llegar a ser ricos".[35]

Es decir, Aragón piensa que la desigualdad económica puede reorientarse si la asumimos como necesaria y natural "porque con la propiedad individual se satisface el instinto más intenso de los que tiene el hombre, porque es una garantía de la independencia personal, porque asegura el desarrollo de la industria, de la ciencia y del arte, y porque impulsa el bienestar general y la civilización".[36] La distancia que trata de salvar es la que existe entre indígenas y mestizos pues, en su opinión, los primeros se corresponden con el proletariado. [37]

La solución real al problema se encuentra en el cambio de postura moral. Tanto el patrón como el empleado tendrían que asumir la convicción de que la propiedad no está en servicio ni de uno ni de otro sino de todos los miembros de la sociedad; de este modo, el papel de ambos es el mismo: funcionarios públicos con distintos cometidos. Así, la propiedad cambia de estatuto pero no de manos y debe ser entendida en términos relativos. Ese giro sólo es posible mediante la Religión de la Humanidad.

De esta forma, el autor entiende que "... la armonía social se obtiene primero por el concurso de lazos morales y luego por la comunidad de principios intelectuales, y que dichos lazos y principios abarcan finalmente la totalidad de las relaciones prácticas materiales".[38]

Por ello, es necesario conciliar los dos modos de poder sobre los que descansa la vida social: el político y el religioso. El valor que articula dichos ámbitos es el altruismo que: "se resume en vivir para los demás, los deberes recíprocos de patrones y proletarios se condensan en este otro sabio precepto: sacrificio de los fuertes a los débiles y veneración de los débiles a los fuertes".[39] De esta forma, la posibilidad de la moral social reclama necesariamente la presencia del factor religioso.

---

[35] *Ibid.*,p. 18.

[36] *Ibid.*, p. 21.

[37] "...los indígenas, pues son capaces de civilización y forman el verdadero punto de apoyo de la sociedad, por ser ellos la gran masa del proletariado en México". Aragón, Agustín., "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902, p. 30.

[38] Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 11.

[39] Aragón, Agustín., *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927, p. 23.

La Religión de la Humanidad

Sin alejarse de su posición positivista[40], Aragón estaba convencido de la importancia social de la religión; especialmente de su benéfica influencia para efectos económicos y sociales pues mediante ésta y los fundamentos éticos específicos es como el hombre desencadena su actuación social. Por ello, el autor encuentra que la solución al problema de la desigualdad social no está, como veremos después, en la supresión de la propiedad privada ni en la revolución sino en el enfoque ético y religioso que los ciudadanos asuman.[41] Así, Aragón no dudó en declararse como un gran defensor de la Religión de la Humanidad[42] y no vacila al exponer claramente su posición: "...mi fe es aquella que inspira en nombre de una religión humana; que mi guión es una filosofía fundada en la ciencia y mi fin el servicio del hombre, o en otros términos que la base de mi cultura moral estriba en el servicio efectivo de la Humanidad ilustrado con las doctrinas generales de la síntesis subjetiva o del sistema filosófico social, político y religioso que conoce con el nombre de Positivismo".[43] Aragón veía que el progreso de la sociedad pende, necesariamente, del factor religioso pues engarza los elementos funcionales de la conducta humana dependientes de la estructura antropológica que hemos expuesto antes. Sin embargo, no propone un retroceso hacia religiones previas sino que espera que desde los principios fundamentales del comtismo y con la ciencia como aval de la misma, los positivistas mexicanos sean capaces de construir una religión científica con Barreda como apóstol y Comte como sacerdote. Puesto que "... si la autoridad temporal consagra la libertad y se circunscribe a lograr sean efectivas las pacíficas competencias de todas las doctrinas; lo que producirá a la larga la jefatura idónea para la función elevadísima que su fundador cometa o haya cometido a sus respectivos apóstoles y sacerdotes".[44]

Es decir, el gobernante debe seguir y estar inspirado por los principios de una religión científica que garantice la convivencia entre los miembros de la sociedad, el progreso de la nación y el desarrollo científico de los hombres. Todavía en 1911, en medio de la lucha revolucionaria, Aragón seguía convencido de que: "solamente los

[40]"Los discípulos de Agusto Comte no defendemos ningún modo de creer, ningún culto, ningún rito; todos los tenemos por respetables y adecuados, según la época y el lugar, a las condiciones de existencia de la sociedad en que se practican. Propagamos esta verdad universal: la conducta está determinada, para el bien o para el mal, por el culto y por la disciplina del medio social en que vive el individuo, factores que rigen la conciencia del propio individuo". Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 8.

[41]"Toda tentativa duradera a favor de la cultura moral debe ir aunada con otra tendiente a la cultura filosófica y a la religiosa, porque estas últimas son las que determinan el problema ético, ya que la conducta es fruto del ideal que seguimos y de la verdad que admitimos como suprema". *Ibid.*, p. 9.

[42]"Nosotros, los miembros de la Revista, somos soldados de la cultura, nuestro amor es la Religión de la Humanidad". Aragón, Agustín., "El positivismo," en Revista Positiva, V (Enero, 1905), 90-92.

[43]Aragón, Agustín., *La paz y espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928, p. 10.

[44]*Ibid.*, p. 40-41.

principios de la Religión de la Humanidad proveerían las doctrinas necesarias... que traerían orden y progreso".[45]

La religión de la humanidad articula el carácter del ciudadano mediante la asimilación de los sentimientos y conecta el poder religioso con el político. De esta forma garantiza la paz y la estabilidad del estado sociocrático: "Necesario es, por tanto, basar el mismo orden social en el sentimiento y en la razón para consolidarlo por el influjo de las autoridades espirituales, que sin la propia expresada fuerza dirigen la conciencia humana. Así, la solución pacífica de todos los problemas sociales en lo presente, se estriba, de modo exclusivo, en la organización de la autoridad espiritual del orbe, por medio de la alianza de las doctrinas religiosas y sociales que reconozcan la supremacía de las influencias de la opinión y del sentimiento".[46] De esta forma, el enfoque religioso soluciona la tensión entre los miembros de la sociedad y es el factor clave en la construcción del estado sociocrático.

En conclusión, Agustín Aragón encuentra que la solución al problema social de México sólo puede hacerse aludiendo a los principios de la religión pero de manera científica; es decir, siguiendo los dictados de la Religión de la Humanidad pues desde ellos se reestructuraría la conducta humana y, por ende, la situación política mexicana.

La estructura sociocrática permite que las características naturales del hombre se manifiesten de modo cabal; es decir, respeta la estructura antropológica positiva. Además, garantiza la paz mediante los recursos de la evolución fundados en la religión comtiana.

Valeria López-Vela

[45]Aragón, Agustín., "Notas políticas," en Revista Positiva, XI (Septiembre, 1911), 540-543.

[46]Aragón, Agustín., *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico,* editora intercontinental, México, 1954, vol. I, p. 324-325.

JOSÉ DE JESÚS MANRÍQUEZ Y ZÁRATE

José de Jesús Manríquez y Zárate (1884-1951), nació en León, Guanajuato. De 1923 a 1939 fue obispo de Huejutla cargo eclesiástico en el que se distinguió por su dedicación y responsabilidad; se dedicó a visitar detenidamente toda su diócesis organizando, en ella, catequesis a las que asistían un número elevado de indígenas, se habla de 60 000 asistentes, por lo regular.

Fundó varias escuelas parroquiales dirigidas por el Centro Educativo Diocesano.

A consecuencia del contenido de su "Sexta carta pastoral" y por sus opiniones políticas estuvo, en 1926, preso un año en Pachuca y 17 en el destierro.

Renunció a su diócesis y fue nombrado obispo titular de Verbe, (1939). Regresa a México en 1944, siendo designado vicario del arzobispado de México, 1949.[1]

Realizó una severa crítica, desde el discurso escolástico al protestantismo y al marxismo. Se declaró en contra del comunismo, a quien llamó "la bestia" y contra, el socialismo. Realizó denuncias al régimen cardenista por su recepción oficial del socialismo. Ya durante el gobierno de Plutarco Elías Calles y en relación con la persecución religiosa, Manríquez realizó una defensa de la Iglesia, oponiéndose, también, a lo que calificó como "socialismo agrario".[2] El obispo de Huejutla no solo se quedó en la denuncia, sino que planteó un proyecto desde su posición escolástica y religiosa, para solucionar la cuestión social en México. La viabilidad del proyecto, obviamente, pasa por la mediación que el poder de la Iglesia Católica debe tener en los asuntos del poder civil. Estas y otras ideas serán expuestas en páginas siguientes.

Manríquez y Zárate escribe el *Cuarto mensaje al mundo civilizado* en 1935 y su obra más importante: *El Socialismo* en 1936. En la primera el obispo tenía 51 años y en la segunda 52.

---

[1] *Diccionario Porrúa, historia, biografía y geografía de México.* II t. México, Editorial Porrúa, S. A., 1971. pp. 1248-1249.

[2] Es importante advertir el calificativo que en relación al socialismo mexicano emplea Manríquez; se refiere con él a la recepción de ciertas ideas comunistas por el régimen político mexicano oficial de la época. Sin embargo, nosotros creemos que el matiz agrario del socialismo mexicano le viene de la sensibilización con las demandas de las etnias indias mexicanas y la recepción de estas demandas y de la ideología expresada por los múltiples movimientos de los pueblos indios de México en el siglo XIX. Recordemos también la presencia de Plotino Rhodakanaty en México, la cual dio al socialismo mexicano un matiz cristiano que no católico y el comienzo de expresión de demandas como la de Julio López con su *Manifiesto a los pobres y oprimidos.* Julio López fue alumno directo de Plotino Rhodakanaty como lo afirma el estudio de Ignacio Ortiz, *Pensamiento y obra de Plotino Rhodakanaty.* UNAM. Tesis de Maestría en Filosofía.

El *Cuarto mensaje al mundo civilizado*, es un texto breve donde se hace un llamado a los pueblos civilizados contra el peligro que representa el bolcheviquismo en el mundo y concretamente en México. Es una alerta contra la educación socialista y una denuncia del régimen cardenista, por los atropellos cometidos por cierto cuerpo militar de asalto, al servicio del Ministro de Agricultura, Garrido Canabal, contra la sociedad católica.[3]

Su obra: *El socialismo*, presenta un prólogo del licenciado Octavio Elizalde, en donde se prodigan alabanzas al obispo de Huejutla. En la introducción se señala el propósito de la obra, esto es, dice Manríquez, que todos los mexicanos "tengan conocimiento claro y preciso del sistema que se quiere implantar, de las herejías y errores que entraña y de los amargos frutos que en todas partes ha producido". Obviamente el sistema al que se refiere es el socialismo, continúa Manríquez, "Creemos que todos los que lean sin previsiones las páginas que siguen se convencerían honradamente de que no hay nada tan inicuo, tan execrable y monstruoso, como el sistema socialista".

Y agrega, "Hemos estudiado al Socialismo desde todos sus puntos de vista, y en todos esos aspectos hemos llegado, al menos, así nos parece, al fondo de la cuestión. Para que no se nos diga que nuestros asertos son únicamente desahogos de un alma creyente contra un sistema antirreligioso; para que no se nos tache de aprioristas en un asunto tan real y positivo como es el comunismo: para que esta elucubración no sea considerada como meramente platónica y especulativa y, sobre todo, para que todos se convenzan de que no es la pasión la que habla en este escrito, sino simplemente la razón natural fundada en los hechos la que va señalando el sendero de las consecuencias; al fin de esta obra pondremos un apéndice en el cual el benévolo lector encontrará la base de nuestros asertos y el fundamento de nuestra crítica".[4] La obra presenta doce capítulos y un resumen o conclusión.

Para nuestro autor el socialismo tiene dos sentidos uno lato y otro estricto. En el primero "el socialismo es un sistema social que expresa la reacción contra el individualismo y tiende a la preponderancia del interés colectivo sobre el peculiar". Así, según nuestro autor, pueden estimarse como socialistas bajo estas ideas generales, "todos los sistemas sociales que se oponen al sistema liberal en materia económica, y en cierto sentido, la misma doctrina católica con respecto a la solución del problema social".

[3]Manríquez escribió otras obras que citamos en la bibliografía básica, ellas presentan un carácter expresamente defensivo y polémico ante la persecución religiosa en México a principios de este siglo. Su contenido por ser primordialmente polémico no se analiza en esta exposición, reservándose para el estudio sobre "Polémicas filosófico-político-religiosas en México en el siglo XIX".

[4]José de Jesús Manríquez y Zárate, *El socialismo*. México, Ediciones PAGF. 1936. pp. 3-4. Cabe señalar que el autor cita numerosas veces un apéndice donde se encontrará el fundamento de sus críticas y a no ser por la parte dedicada al resumen o conclusión no hay en la obra otro apartado que pueda considerarse como el apéndice señalado.

En el segundo sentido, "el Socialismo es difícil de definirse; porque siendo un fenómeno social, es menester estudiarlo en sus manifestaciones y tendencias, en las declaraciones de sus jefes, en una palabra en su historia".

Nos advierte Manríquez "lo más natural, lo más legítimo, es definir el socialismo entendiendo a su historia, a su evolución, a su tendencias y procedimientos: de este modo no construiremos sobre la arena movediza de nuestras particulares concepciones, sino sobre la realidad de las cosas, esto es, sobre la verdad".[5]

Manríquez y Zárate nos advierte que recurre más, en su crítica, a razones de orden natural que a las razones de orden teológico.

Para nuestro autor la causa principal del socialismo es el desarrollo de la industria moderna, lo que generó un duro contraste entre empresario y obrero.

Entre los ricos que adquirían las maquinas y los obreros, se agudiza dicho contraste por la codicia de aquellos y la miseria de los obreros. Además las ideas de libertad e igualdad de la Constitución francesa de 1789 que sublimaron dos principios "todos los hombres son iguales por naturaleza y por ley", y el otro, "el fin de la sociedad es la felicidad común". Manríquez cita al padre Catthrein quien dice: "Ya Brifott de Wanderville acuño la frase: 'la propiedad es el robo'. Con eso llegó la hora del nacimiento del Socialismo. Baveuf es tenido, con razón, por el primer socialista propiamente tal, que quiso organizar los obreros para dar realización a la igualdad y a la felicidad universal".[6]

Según Manríquez, Marx vino a dar cierta forma, aparentemente científica, al Socialismo.

Dos son las ideas fundamentales que expone Marx en su obra *El capital*, la plusvalía y el concepto materialista de la Historia. La única fuente de producción es el trabajo, por lo que el capital comete un robo con el obrero al no darle la producción completa.

En cuanto a la parte materialista de la historia, Manríquez piensa que: "Marx pretende que todos los sucesos deben converger a la parte económica" convierte la sociedad en un dios, el cual es el mundo que ha venido evolucionando a través de edades para adquirir conciencia de sí misma en el hombre. Está sería, a nuestro modo de ver, una lectura hegeliana de Marx.

De la exposición de Marx, Manríquez pasa a Lenin diciendo: "Lenin siguiendo las teorías de Marx insiste en la dialéctica histórica..."

"El Leninismo quiere que el problema social en todas partes se resuelva por una revolución, la cual asalte desde luego el poder; después se apodere de los bienes productivos de la sociedad e inicie la primera etapa de evolución socialista, la cual consiste en que se dé a cada trabajador conforme al trabajo efectivo que puede de-

[5] *Ibidem*, p. 5.

[6] *Ibidem*, p. 6. Manríquez se basa en esta parte en un libro del que llama "eminente sociólogo", el padre Catthrein, *Socialismo y catolicismo*.

sarrollar. En la segunda etapa, que es ápice de la perfección socialista, cada obrero deberá recibir conforme a sus necesidades".

"Para realizar todos estos fines, es precisa la formación de un partido que sea la base del poder y el instrumento que vaya ejecutando todos los designios del cuerpo directivo."[7]

Completa este programa el exterminio de la religión, de la familia y de la propiedad privada.

El escrito que analizamos se ocupa del "Socialismo Marxiano y de sus derivado..." según lo dice nuestro autor "porque todos los demás linajes del Socialismo, o son meramente empíricos, o no han abierto surco profundo en el campo de la Sociedad". Agrega, "se encuentran muchas denominaciones socialistas ...la más organizada, y por consiguiente la más temible es la comunista roja, llamada generalmente bolchevismo, la cual procede directamente del sistema Marxiano. Por eso contra ella dirigimos principalmente nuestros ataques".[8]

El autor expone el llamado marxismo leninismo, criticando la interpretación leninista del marxismo y específicamente la teoría del partido de Lenin.

Para el autor la doctrina de Marx prevaleció mucho tiempo luego se dividió en dos corrientes: El Marismo puro, sindicalista revolucionario y el Marxismo reformista.

El primero, pretende realizar sus postulados por la violencia, se diferencia, del anarquismo, porque aunque este también apele a la violencia y al terror considera que el problema social se resolverá por medio de la libertad individual. El sindicalismo revolucionario es enemigo de la libertad individual.

El marxismo sindicalista revolucionario intenta transformar la sociedad en sociedad colectivista por la confederación de sindicatos rojos, este es según Manríquez el marxismo que intentaba implantar en México.

La segunda corriente, el Marxismo reformista, dice Manríquez, ha ido abandonando las doctrinas de Marx; convencido de algunas de sus falsedades, se guía por un espíritu más práctico y flexible a la realidad cediendo espacio hasta con la aceptación de la pequeña propiedad.

Sin embargo, en el plano nacional, es decir en México, lo que llama la atención para nuestro autor es lo que él llama un "socialismo agrario", cuya esencia es la nacionalización de las tierras.

Este "socialismo agrario" parte de la siguiente proposición: "Desde tiempo muy antiguo ha existido la idea de que la tierra es propiedad de todos, y, por consiguiente, debe nacionalizarse por el Estado".

Dice Manríquez: las tierras aumentan de precio por diversas circunstancias independientes del propietario. Por lo que el aumento no corresponde al propietario sino a la sociedad. La anterior doctrina es abrazada por Stuart Mill, que propone

[7] *Ibidem*, pp. 6-7
[8] *Ibidem*, p. 9.

censos frecuentes para que el alza del precio arrojado se reclame por el capitalista, por medio de impuesto especial o tomando el aumento de la misma tierra. Spencer hizo suya esta teoría. La cual fue defendida por Enrique George. Según este último los propietarios del suelo no se quedan con una parte, sino con todos los beneficios, lo que "es causa del problema social y de la creciente miseria de las clases obreras, pues, a medida que la renta del suelo (entendiendo por esta la percepción del propietario que no trabaja la tierra) se eleva, y el interés del capital disminuye, el salario del obrero desciende hasta el mínimo necesario para la existencia. Así resulta ser la renta del suelo la causa de todos los males sociales, y suprimiéndola se suprimirían la pobreza, la desigualdad y hasta las crisis económicas que, según George, obedecen únicamente a la especulación sobre el terreno".[9]

Resumiendo. Como consecuencia de lo anterior, según nuestro autor, el Estado no sólo se apropiará de todos los aumentos futuros de la renta del suelo, sino que se apropiará de toda la tierra y tendrá un impuesto único. Lo cual no es más que una monopolización y un centralismo.

Manríquez, no se queda sólo en el diagnóstico de la situación propiciada por el socialismo, sino que propone una alternativa, desde su posición escolástica, en el capítulo doce, la cual analizaremos más adelante.

Es consciente de que las aplicaciones del socialismo en los países del mundo son diferentes debido dice: "a las distintas condiciones sociales, religión, costumbres, tendencias, idiosincrasia de los pueblos, y a un clima y posición geográfica: un mismo pensamiento toma diversos matices según las naciones en donde se recibe".[10]

Pensamos que, ya se este de acuerdo o no con la posición escolástica del autor, su juicio es acertado al decir: una doctrina se "recibe" de diferente manera en cada nación.

Define al socialismo de la siguiente forma: "Es un sistema social que por medio de la destrucción de toda idea religiosa, de la familia, de la propiedad, y demás instituciones sociales, se encamina a la completa socialización de los medios de producción, y, de acuerdo con Marx que es el mecenas de este sistema, al establecimiento de la sociedad colectivista, cuya primera etapa es retribuir a los obreros conforme al trabajo efectivo que desarrollen: y en la segunda etapa, que es el máximo *desideratum* de los socialistas, conforme a las necesidades de cada cual".[11]

Sin embargo, para el obispo de Huejutla no se puede negar al socialismo su campaña abierta contra el liberalismo y la reacción contra su individualismo económico. Pero con ello no se afirma que antes no halla habido refutación al sistema del liberalismo, "pues, sabido es que los Padres y Doctores de la Iglesia, y aun los teólogos modernos, dieron siempre las normas o reglas de la moralidad en cuanto a la Econo-

[9] *Ibidem*, p. 11.
[10] *Ibidem*, p. 12.
[11] *Ibidem*, p. 14.

mía; pero, desgraciadamente, estas reglas y orientaciones no llegaron hasta las capas más profundas de la sociedad."

En su crítica al socialismo lo juzga como mera utopía, como mera quimera, como algo irrealizable. Se interroga, además, "¿Podrá el gobierno colectivista estimar en justicia todas las necesidades de cada ciudadano? Esto sería una tarea más que de romanos algo prácticamente irrealizable".[12]

Se reitera varias veces, en la obra que analizamos, la critica a la destrucción del matrimonio, la familia y la propiedad privada. Puesto que la base de la moral está en la religión cuando el socialismo niega toda religión destruye con ello también la moral.

Concluye: "Prescindiendo de las razones teológicas, y apelando únicamente a las de orden meramente natural, afirmamos que la propiedad privada es algo sagrado e intangible, salvo los casos de verdadera utilidad social e interviniendo la debida compensación".[13]

Luego, la propiedad es sagrada y legítima en tanto producto del trabajo para conseguir un bien, sino a éste lo motivaría solo la fuerza bruta. El bien, fruto del trabajo es como la continuación de la personalidad humana.

Por lo tanto, quien arrebata la propiedad producto del trabajo comete un robo.

Así, según su criterio, el socialismo al despojar los bienes terrenos en aras de la sociedad comete un verdadero robo y se hace acreedor de que la sociedad lo repela y se defienda contra él como contra un facineroso vulgar. Todos los hombres tienen derecho a defender sus bienes de fortuna, aún con la fuerza material pudiendo quitar la vida a sus agresores, en caso necesario: "Estas son las enseñanzas de la moral católica; y por consiguiente, los individuos, así como los pueblos, están en su pleno derecho al repeler, aún con la violencia las agresiones del Socialismo".[14]

Refiriéndose al estado liberal lo califica diciendo: "El liberalismo ha puesto en manos del Socialismo las armas con que puede exterminarle: de un Estado Centralista y monopolizador a la sociedad colectivista, que constituye los sueños dorados del comunismo, no hay más que un paso: el socialismo lo da en estos momentos".[15]

Aquí esta la percepción del Estado en el discurso escolástico representado por Manríquez, el Estado liberal es centralista y monopolizador y por ende análogo con el Estado socialista.

---

[12] *Ibidem*, p. 19. Es curioso que está interrogante sea semejante al juicio de Hayek en su libro *La fatal arrogancia*. Donde la fatal arrogancia es la pretensión del conocimiento, y sobre todo de la razón, es decir, pretender que un individuo pueda administrar la totalidad del mercado, el cual tiene en cierto modo un orden propio, y por lo tanto, escapa al dominio de un solo individuo.

[13] Aquí el autor esta siguiendo a León XIII y a la encíclica *Rerum Novarum*, sobre la cuestión social.

[14] *Ibidem*. P. 51. La violencia justificada ha estado presente en otras situaciones históricas, ubicando este discurso en nuestra historia podríamos recordar el *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, de Juan Ginés de Sepúlveda. Es necesario reconocer que tanto en el socialismo y en el catolicismo ha habido violencia justificada desde sus muy específicos razonamientos. Lo que, aunque las justifique, no las exime de lo ocasionado por el llamado a la violencia y la aplicación y el uso de ésta.

[15] *Ibidem*, pp. 63-64.

Resumimos, lo que entiende el obispo de Huejutla por el socialismo o por la sociedad colectivita:

a) Esta se define porque todos los hombres son iguales y disfrutan por igual de los bienes.

b) No hay grados ni clases.

c) Posee todos los medios de producción.

d) Reparte el trabajo y sus frutos.

Esta sociedad tiene dos metas:

1. Cada trabajador recibe conforme al trabajo efectivo que desarrolle.

2. la segunda, recibirá conforme a sus necesidades.

¿Y cuál es la crítica? Las críticas de Manríquez son:

1. El hombre pierde sus derechos individuales puesto que se iguala con todos.

2. Como la sociedad colectivista distribuye y reparte nadie puede protestar.

Esta sociedad dice Manríquez

3. No necesita de Dios, de religión, ni de gobierno.

4. Acude a la violencia,

5. y constituido el partido se procede a la revolución social para el asalto al poder y consolidar un partido fuerte.

6. Califica a la sociedad colectivista de utópica.

En la concepción de Manríquez, tomando al hombre como es históricamente y no como quisiéramos que fuera, se presenta el instinto de propiedad, de lo que ha producido con el sudor de su frente, lo cual es como una extensión de su personalidad y su existencia.

Manríquez, reconoce que existe el mal social y no hay que negarlo pero de ahí a destruir la sociedad para sobre sus ruinas poner otra que además es una ilusión, resulta un absurdo.

Ahora bien, en su crítica al liberalismo afirma que: Ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo social ha acertado a encontrar la verdad.

En lo político, en nombre de la libertad ha pretendido destruir a la Iglesia. En lo social ha hecho pedazos las organizaciones y cuerpos morales, que son contrapeso del poder público. En lo económico ha avanzado contra la propiedad privada, mediante contribuciones injustas, con gabelas exorbitantes o centralizando las actividades de la sociedad: "En casi todos los países de estirpe liberal, además de un gobierno monopolizador y centralista en el orden económico, encontramos grandes comparaciones [*sic*] bancarias comerciales o industriales, en cuyas manos están todos los negocios: nada se puede hacer sin ellas, ni moverse sobre su real licencia. Estas corporaciones traen casi siempre en rehenes a los mismos gobiernos con que los colman. Una vez tenida la aquiescencia, o por lo menos el disimulo, se entregan a operaciones comerciales de todo género, muy favorables para las mismas, pero enteramente ruinosas para la sociedad. Ellas son las que determinan los precios, las cotizaciones, los réditos del capital. Ellas suben y bajan las mercancías a su antojo,

o como mejor les conviene y así como juegan con la Bolsa o el dinero se divierten también con la miseria y desgracia de los hombres del trabajo. Esas corporaciones acaban generalmente con la pequeña industria y se van apoderando insensiblemente de casi toda la propiedad, del pueblo así rural, como urbana. De esta manera se va formando la aristocracia del dinero, una aristocracia *sui géneris*, mucho más injusta y pretenciosa que la de los tiempos idos".[16]

Sin embargo, ante los males sociales la posición de Manríquez no es sólo la de un sermón, o la del sólo diagnóstico, sino que trata de proponer una solución. Esto es importante. "¿Qué hacer? Imposible cruzarnos de brazos ante los males de la Humanidad. Sería un crimen presenciar el tétrico desfile de los problemas sociales como se presencia una manifestación cívica en los días bonancibles. Indudablemente algo tenemos que hacer. Es cierto que los males presentes son tan graves que sólo el poder de lo Alto podrá conjurarlos, pero esto en modo alguno nos autoriza para la indiferencia o la inacción".[17]

Para nuestro autor, el origen de los males de su tiempo es el abandono de la religión. Por lo tanto, propondrá como solución la vuelta a Dios y a Cristo, a la práctica de la verdadera religión. Recordando a Clemenceu, "uno de los próceres del radicalismo moderno" dice, que si los cristianos de nombre lo fueran de hecho se acabaría la cuestión social.

Después de afirmar que la doctrina de la Iglesia comprende los elementos necesarios para remediar los males de la sociedad, afirma: "Ensayemos un poco la aplicación de este aserto a los momentos presentes".[18]

Esto es: Una campaña en todas partes en pro de la doctrina de Jesucristo. Ya que este predicó con la palabra y con el ejemplo según Manríquez, en toda la historia ha habido hombres ricos y pobres, por disposición de la providencia. Esto fue debido al pecado original, de ahí todas las limitaciones en la naturaleza humana. La opresión existe por los que poseen más que otros. Pero esto, según nuestro autor, conviene a la misericordiosa providencia de Dios porque así se puede practicar la caridad y demás virtudes cristianas.

Indudablemente esta es una forma claramente ideológica de justificar la posición católica ante la injusticia social.

Por otra parte volviendo a la idea del trabajo, Manríquez, no está de acuerdo con que la única fuente de la riqueza sea el trabajo como afirma Marx.[19]

[16] *Ibidem*, p. 71

[17] *Ibidem*, p. 72

[18] *Ibidem*, p. 74

[19] Según Marx: "la utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso",... y "sólo encierra un valor por ser encarnación o materialización del trabajo humano abstracto", lo que nos llevaría a que la magnitud de valor está medida por el tiempo de trabajo socialmente necesario, donde el "Tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con grado medio de destreza e intensidad de Crítica trabajo imperante en la sociedad". Carlos

Según nuestro autor, si la propiedad privada comete injusticias debe corregírsele pero no abolirla.

Según Manríquez, la producción se elevó a costa del sufrimiento de obreros y campesinos. Refiriéndose a México afirma que la revolución carrancista iniciada en 1913 realizó ensayos de colectivización. Se refiere a la reducción del capital agrario desde 1915 por el despojo de las haciendas.

Critica los resultados de la política de distribución de tierras o agrarismo.

Por otra parte Manríquez, afirma que los métodos de cultivo son verdaderamente anticuados. Sólo maíz, trigo y frijol se cultiva en la República y nada de horticultura, hortaliza, avicultura, y apicultura entre otras industrias rurales.

Advierte que, los agricultores vivían una vida miserable en todo sentido antes de la revolución por ello se les utilizó. Después de la revolución siguieron viviendo en la miseria. Se les pagó un poco más pero no tenían poder adquisitivo.

La revolución no acabó con lo que se proponía: la destrucción de grandes latifundios. Estos, en opinión de Manríquez, sólo cambiaron de dueño, ya que los revolucionarios de alta jerarquía han adquirido grandes extensiones de tierra.[20]

Luego refiriéndose a la política afirma:

> En México, por ejemplo, existe una tiranía escandalosa en todos los órdenes: así en lo político, como en lo económico, en lo social y religiosos. El llamado Partido Nacional Revolucionario, regido despóticamente por un sólo individuo, es el que reina e impera en México con más absolutismo que cualquiera monarquía absoluta. Ese partido se impone a todos los miembros de la administración pública, desde el Presidente hasta el último gendarme; y si algún otro partido o grupo de personas se empeñan en sacar triunfante a otros candidatos, el partido dominante ahoga en sangre todas las protestas de sus enemigos. En el orden económico, ese mismo Partido se ha apoderado ya de casi todas las tierras sin más razón que la fuerza bruta que posee... En el orden social, la revolución ha asestado un golpe de muerte a todas las instituciones, principalmente a la familia y a la escuela.[21]

Estas ideas expresan una fuerte crítica, del obispo, al régimen político mexicano.

Para Manríquez la ciencia es conocimiento por sus causa, esto es, por sus principios. Recordando las cuatro causas aristotélicas, dice: el Socialismo sólo reconoce la causa material es un materialismo evolucionista. Va de acuerdo con el panteísmo de Hegel.

Marx, *El capital*, 769 pp.

[20]*Ibidem*, p. 101.

[21]Cita el profesor Gabino A. Palma y da unas cifras reveladoras de la concentración de la riqueza en unas cuantas manos.

Según nuestro autor el materialismo se aplica a la historia universal mediante la dialéctica materialista.

Esta de acuerdo con el juicio de Lenin de que a Marx no se le puede entender sin una lectura previa de Hegel.

Por lo tanto, se puede deducir que, la lectura de Marx por parte de Manríquez es una lectura hegeliana.

La Dialéctica es para nuestro autor "el arte y la ciencia que regulan el ejercicio del pensamiento a la conquista de la verdad... algo distinto es lo que los socialistas entienden por Dialéctica materialista. Según ellos la Humanidad viene a ser como en el sistema de Hegel un gran todo que ha venido evolucionando a través de las Edades hasta llegar al conocimiento de sí mismo. Las diversas etapas de la Historia marcan los diferentes procesos de evolución hacia esta conciencia. En el sistema comunista verificase también esa evolución de la Humanidad hacia un ideal de perfección en el orden económico... Aquí es en donde se separan las doctrinas de Marx y Lenin y de Hegel. Este último pone el *summum* de la evolución en la autoconciencia o, como dijimos en el conocimiento de sí mismo; mientras que Marx y Lenin lo ponen en el mejoramiento práctico de la sociedad, o sea, en el impulso de esta hacia el colectivismo. De modo que los socialistas no distinguen entre el pensamiento y su realización, entre teoría y la práctica. No se trata de conocer el mundo sino de reformarlo..."[22]

"La Dialéctica materialista del Socialismo es, pues, la Dialéctica fatal de los hechos y no del raciocinio aplicado a estos. Los socialistas... quieren... que la práctica se confunda enteramente con la teoría. Pero como para todo raciocinio son necesarios principios de orden especulativo, estos principios los suministran... los jefes del comunismo: Marx y Lenin... estos principios no están sujetos en modo alguno a discusión, sino que deben aceptarse como verdades dogmáticas inconclusas".[23]

Para nuestro autor los principios en la ciencia son como semilleros de la verdad, y están –dice– en cierta manera grabados en el alma humana y aunque sean verdades abstractas son racionales, y una vez analizados se imponen a la inteligencia, "¿Quién va a negar que cuatro y cuatro son ocho; que el todo es mayor que su parte; que una cosa es igual a sí misma y que no puede no ser y ser al mismo tiempo?"[24]

Aunque estos principios no sean materiales o tangibles, nadie puede negar su objetividad.

La objetividad de Manríquez puede llevar a un ontologismo donde las ideas son entidades eternas pensadas por una mente superior (Dios) que sólo hay que descubrir.

[22]La tesis once sobre Fauberbach, la cual es un lugar común sobre el marxismo, habla sobre la importancia de conocer el mundo para transformarlo, pero no para "reformarlo" como afirma Manríquez.

[23]*Ibidem*, p. 128-129.

[24]*Ibidem*, p. 130.

El autor define a la filosofía y al hacerlo hace explícita su posición: "La Filosofía es el conocimiento de las cosas por sus causas altísimas. Este conocimiento difiere del conocimiento meramente descriptivo, y aun del científico, cuando la investigación no llega hasta los últimos principios de las cosas. ¿Cuáles son esos principios? Lo dice la misma Filosofía: la causa material, la formal, la eficiente, y la final: nada más que se trata de las últimas causas en el orden de la investigación".

Así nuestro autor pasa a analizar las cuatro causas del socialismo, estas son:

La causa material, se refiere al acervo de todos los errores y vicios de la Humanidad durante dieciocho siglos, la nefasta herencia de siglos de paganismo. Y los errores habidos desde la era Cristiana a la Revolución Francesa. Y la Reforma la más nefasta, aún más que el Cisma Griego, ya que éste en la Edad Antigua y Media niega sólo algunos dogmas, pero la Reforma ataca el principio de autoridad y constituye a la razón en arbitro supremo de todas las verdades religiosas.

La Revolución Francesa puso el principio de autoridad en la soberanía popular con lo cual derribo gobiernos y no tomó en cuenta para nada los derechos de Dios.

Asimismo el liberalismo, según Manríquez, es hijo del Protestantismo sistematiza sus errores en el principio de libertad. Concede libertad para todo excepto lo que se refiere a derecho de tercero, a la vida privada y orden público. Se separa a la Iglesia del Estado. La escuela laica del Liberalismo induce a los niños el desprecio a los dogmas de la Religión. En lo económico es partidario de la libre concurrencia, libre producción y el "dejar hacer". Pretende ser gendarme guardando el orden público o enjuicia a los que violan la justicia. Según nuestro autor:

"Este sistema económico es el que ha preparado el camino al Socialismo", ya que: "La libre competencia y la no intervención del gobierno en los asuntos económicos, ha hecho que los capitales se concentren en las manos de unos cuantos hombres ambiciosos y que desconocen completamente la justicia y la caridad en el trabajo con los demás".[25]

La causa formal, del socialismo sería la negación de Dios, la familia y la propiedad, que son nada menos, según nuestro autor, las características de la civilización cristiana.

Sobre la causa eficiente, dice, es la que lleva a la práctica lo mencionado sobre la pretensión de la sociedad colectivista.

Cabe señalar que en este apartado Manríquez hace un resumen de las ideas que dieron lugar al Socialismo. Comienza por el Protestantismo que según su opinión es la matriz de todos los errores. Critica a Lucero, Calvino y Socino, protestante italiano. Añade, el error se propaga por dos corrientes una que va del naturalismo al comunismo y otra que llega al mismo extremo. La primera es el filosofismo que conduce al naturalismo y llega al panteísmo. Y el racionalismo, se dividió en dos escuelas: la doctrinaria y la ecléctica. Este sistema pronto cedió lugar al sincretismo.

[25] *Ibidem*, p. 138.

La causa final del socialismo es: "...el establecimiento de la sociedad colectivizar, sin gobierno y sin Dios, en la cual la sociedad misma se encargará de distribuir entre sus miembros todos los medios de producción, y luego todos los frutos mismos".[26]

Manríquez hace un llamado a la población para que se integre a la Acción Católica en sus respectivas ramas. Contra el Socialismo, incluso, dice que es dado contestar la violencia con la violencia cuando los encargados de hacer justicia (el gobierno) no cumplen su función.

El remedio o la propuesta, desde los principios católicos, en el orden económico para los males sociales es, según Manríquez lo *Rerum Novarum* de León XIII, que no es más que la vuelta de la sociedad a las organizaciones católicas de la Edad Media pero acomodadas a los tiempos presentes.

Es decir, la Propuesta intenta:

- formar corporaciones de todo tipo de trabajo.
- estudiar los reglamentos de estas corporaciones que sean aplicables en el presente, pues urge la unión de los que profesan la misma actividad.

La base del mejoramiento sería la Religión. No se admitiría ningún cuerpo antirreligioso.

Todos se comprometen a cumplir las leyes generales de la Iglesia, a llevar verdaderamente una vida cristiana y edificante. "Se formarían cooperativas de consumo, o bien mutualismo para hacer menos pesadas las necesidades de la vida material".

En lo moral el "comité directivo" de las corporaciones estaría para cuidar el orden entre socios, amonestando, corrigiendo y expulsando a los incorregibles. Dado que los obreros son los que conocen sus necesidades harían su reglamento sometiéndolo a la consideración de "la gran confederación de gremios y profesiones de hombres católicos": "Todos los hombres de una parroquia no importando su profesión estarían sometidos al comité parroquial", el cual se integraría por los jefes de cada profesión y otras personas de reconocida honorabilidad a juicio del párroco. Estos comités estarían sujetos a la junta diocesana, constituida por jefes electos de juntas parroquiales. Lo mismo pasaría en el comité central de una nación respecto a los comités y juntas diocesanas. Si no se quisiera que interviniera la Iglesia podrían entonces formarse sobre el elemento obrero, pero dependiendo de la autoridad eclesiástica o de la Acción Católica, en cuanto a la dirección de fe y costumbres.

"Constituidas así las corporaciones obreras, dependerían de la autoridad eclesiástica sólo en cuanto a la dirección moral y religiosa, pero serían independientes en el orden económico".

Sería, según nuestro filósofo escolástico, conveniente una especie de Museo Obrero, en el cual se estudiarían las necesidades de estos en cada país para dar orientaciones.

[26] *Ibidem*, p. 152.

"La justicia y la caridad pueden resolver perfectamente el problema del campo". Formarían asociaciones para cubrir sus necesidades dejando afuera de estas la influencia de líderes agraristas o elementos extraños al campo. "El agrarismo político ha desfigurado totalmente la cuestión agraria, ha destruido las haciendas en fruto y ha dejado a los campesinos sumidos en la mayor miseria que antes... es lícita y aun obligatoria la intervención del gobierno en los asuntos económicos siempre que se mantenga dentro de los límites que señala la ley natural".

"Nosotros no reprobamos el reparto de tierras en sí mismo, sino la forma y modo como se ha realizado." – "Efectivamente: eso de dividir sistemáticamente todas las haciendas sin distinción ni la debida compensación es un verdadero latrocinio".

"Convenimos en que, por lo general, se dividan los latifundios por causa de utilidad pública. Convenimos también en que las tierras arrebatadas a los pueblos vuelvan a sus antiguos poseedores".[27]

Para terminar agrega el obispo de Huejutla: "Finalmente, hay que defenderse del Socialismo con la misma fuerza bruta. El Socialismo al menos en forma de comunismo rojo, es un sistema que pretende apoderarse de todos los bienes sociales por medio de la fuerza... Luego los gobiernos y los pueblos pueden y deben resistir y combatirle aun por medio de la violencia, después de haber agotado todos los medios legales y pacíficos. Esta es una tesis enteramente de acuerdo con los principios del derecho natural, del derecho de gentes, y con las mismas enseñanzas de la Teología Católica".

"Conforme a estas doctrinas tanto el hombre como la sociedad, pueden defenderse aun con la fuerza bruta de un enemigo que injustamente procura su exterminio".[28]

José Arturo Almaguer

[27] *Ibidem*, pp. 162-166
[28] *Ibidem*, p. 167-168

EZEQUIEL A. CHÁVEZ

Nació Ezequiel A. Chávez Lavista en la ciudad de Aguascalientes el día 9 de septiembre de 1868; hijo del médico don Ignacio T. Chávez quien fuera director del Colegio Preparatorio de dicha ciudad y también gobernador del estado, y de la señora Guadalupe Lavista de Chávez.

Su niñez transcurrió en la tranquilidad y el sentimiento religioso de la vida de provincia. Ya adolescente se traslada a la ciudad de México, se inscribe en la Escuela Nacional Preparatoria y más tarde en la Escuela de Jurisprudencia, recibiendo el título de abogado en el año de 1891, esto es cuando contaba 23 años. Entre sus maestros pueden nombrarse a Manuel Altamirano, Miguel Schultz, Miguel S. Macedo y Jacinto Pallares.

Antes de acabar sus estudios de jurisprudencia comienza a dar clases de Geografía en la Escuela Nacional Preparatoria donde más tarde impartiría las materias de Lógica, Moral y Psicología.

En 1895 Chávez presenta al ministro de Justicia e Instrucción Pública una iniciativa de reorganización de los estudios en las escuelas primarias y en la Escuela Nacional Preparatoria y un proyecto de ley constitutiva de la misma. El proyecto de reorganización de los estudios en las escuelas primarias dio lugar a la ley del 3 de junio de 1896 "que centralizó las escuelas de instrucción primaria elemental, que antes dependían de los ayuntamientos, en una Dirección General de la Enseñanza Primaria, la que se encomendó al doctor Luis E. Ruíz..." La ley del 7 de noviembre de 1896 "reorganizó la instrucción primaria superior". Por último la ley del 19 de diciembre de 1896 reorganizó la enseñanza en la Preparatoria Nacional.[1]

A instancias de Chávez se abrieron, en dicha escuela, las cátedras de Psicología y de Moral, según él mismo nos informa, "con enseñanza independiente de Psicología y de Moral y fuí nombrado profesor fundador de ellas".[2] Esto tenía una gran importancia pues se planteaba y realizaba una corrección pedagógica de carácter más definitivo, del que habían tenido otras propuestas anteriores, a los planes de estudio impuestos por Gabino Barreda. Chávez realizó otra innovación fundamental en la Preparatoria al introducir la *Lógica* de John Stuart Mill y en la cátedra de Moral *Los principios de moral de Spencer* así como en la de Psicología

[1]Hernández Luna, Juan. *Ezequiel A. Chávez. Impulsor de la educación mexicana*, México, UNAM, FFyL, 1981. p. 48 y ss.

[2]Chávez, Ezequiel A. *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, 1ª y 2ª parte, 2a. ed. México, Asociación Civil "Ezequiel Chávez". p. 20.

la obra del psicólogo inglés E. Titchener.[3] De este modo el pensamiento inglés y concretamente la línea spenceriana pasaba a sustituir a Comte en los programas de enseñanza media superior.

Chávez colaboró con Barreda como secretario de Justicia e Instrucción Pública de 1895 a 1905. Más tarde trabajó con Justo Sierra como subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, del 1 de julio de 1905 al 30 de marzo de 1911.[4]

La unión que existió entre Sierra y Chávez y su trabajo conjunto en la reorganización de la educación en México, se muestra con toda claridad en la relación epistolar entre ambos. "Desde que a la simpatía y admiración que, sin hipérbole ni lisonja, sentí siempre por V. [escribe Sierra a Chávez] se ha juntado la comunión de ideales, y la de sacrificios que solo nosotros conocemos, en tres años de labor y de fatiga moral... he podido aquilatar su valor y el inestimable tesoro de conciencia y de ciencia, de fe cívica y de fe intelectual, de sentimiento alto y puro no el que sirve para sufrir, sino el que sirve para engendrar que constituye el alma de V. Yo con egoísmo he tomado casi posesión de ella; sin eso me hubiera faltado un ala para volar".[5]

Y en carta del 1 de agosto de 1906, recurriendo a una metáfora muy en consonancia con su carácter, afirma Sierra: "Somos dos caballos, comparación audaz, uncidos a un formidable carretón sin ruedas que tiramos por senderos pedrosos; pero Ud. es jóven y los músculos que le faltan en el cuerpo los tiene en el espíritu, yo soy un viejo sin comentarios".[6]

Estando Chávez en Estados Unidos, buscando en las universidades modelos de programas y planes de estudio, para la que se pensaba fundar en México,[7] escribe a Sierra, líneas que develan el recuerdo constante de su trabajo en México y su preocupación por la situación política: "Anhelo volver pronto, no solamente porque tengo una especie de nostalgia de la Secretaría y de las Escuelas Mexicanas, no sólo también porque quiero contar a usted lo que aquí he visto, que usted quizás pueda aprovechar en su grande obra redentora de organizar el futuro trazando las líneas más importantes de los caminos del progreso, sino porque me llegan vagos rumores de agitación política, de conmoción de aspiraciones, de difuso y sordo

[3]En 1896 tradujo y publicó el *Resumen sintético del sistema de lógica de Stuart Mill.* Se publicó en París en 1897. Parece ser que hubo otra edición anterior en México en 1892 y otra en 1913. En 1894 publica la *Síntesis de principios de Moral* de Spencer, de esta obra se hizo una edición en París en 1898.

Titchener, Eduardo Bradford, 1867-1927, psicólogo inglés que empleó el método experimental en psicología.

[4]El total del tiempo que dedicó a las dos Secretarías fue de 15 años.

[5]Sierra, Justo. *Obras completas*, vol. XIV. Carta dirigida a Chávez el 10 de abril de 1904.

[6]Sierra, Justo. *Op. cit.*, p. 268.

[7]La primera vez que estuvo en Estados Unidos, comisionado por Sierra para estudiar el funcionamiento académico de las Universidades de California, Berkeley y Leland Stanford Junior, fue, según indica el propio Chávez, en 1903. guardó siempre una estrecha amistad y colaboración con profesores norteamericanos.

estremecimiento, y me imagino que allá puedo ser útil, en cualquier punto donde convenga hacer un esfuerzo para restablecer equilibrios vacilantes".[8]

Movido por el interés que siempre tuvo en la enseñanza, Chávez elaboró el "Programa e instrucciones metodológicas para las escuelas primarias" que fue aprobado por la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes el día 27 marzo de 1909. Los periódicos católicos se opusieron a la nueva ley de instrucción pública de 1909, ya que obligaba a las escuelas particulares a incorporarse al sistema oficial, a ser vigiladas por inspectores y a que siguieran en sus textos los principales lineamientos de la ideología del Estado.[9]

El 28 de septiembre de 1910 pronuncia la "Alocución" de clausura del Primer Congreso Nacional de Educación Primaria; en la mesa directiva estaba Sierra y el propio Chávez, este último planteó que la miseria en la que se encontraban miles de mexicanos, primordialmente indígenas, era la causa principal por la que no podían educarse. Chávez dijo esto precisamente en las fiestas del Centenario en las que Porfirio Díaz pretendía presentar a México, ante el extranjero, como a un país que había logrado "el progreso" y la estabilidad en lo económico, social y político.

Ezequiel A. Chávez desempeñó una tarea principal en la fundación de la Universidad de México así como en la de la Facultad de Altos Estudios. El 18 de septiembre de 1910, por encargo de Sierra, pronuncia el discurso inaugural de la Facultad de altos Estudios de la Universidad Nacional y el 15 de octubre del mismo año el discurso en la sesión inaugural del Consejo Universitario.[10]

En el año de 1910 el Consejo de la Universidad Nacional de México le confirió el grado de *Doctor Honoris Causa*.[11]

---

[8]Sierra, J. *Obras completas*, vol. XIV, p. 599. Carta de Chávez a Sierra, con fecha 7 de agosto de 1909.

[9]En páginas siguientes al exponer el pensamiento pedagógico de Chávez nos referiremos a los problemas pedagógico-políticos a los que tuvo que enfrentarse a través de los años de trabajo, así como a las distintas posiciones que mantuvo en relación a ellos.

[10]En la bibliografía ofrecida por Alberto Carreño en *La obra personal de los miembros de la Academia Mexicana*, este discurso aparece con la fecha de septiembre de 1910, sin embargo otros datos obtenidos nos hacen pensar que con toda seguridad fue en octubre, el día 15 de 1910, ya que coincide en esta última fecha la bibliografía publicada por Horacio Rodríguez, "Bibliografías mexicanas contemporáneas. Magisterio y doctrina de Ezequiel A. Chávez", en *Boletín de la biblioteca Nacional*, vol. XI, abril-junio, 1960, páginas 6 a 36.

El doctor Juan Hernández Luna en su obra, ya citada, *Ezequiel A. Chávez Impulsor de la educación mexicana*, da, también, la fecha 15 de octubre y el propio Chávez en su obra *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, dice: "invitado para presidir la sesión inaugural del Consejo Universitario celebrado el 15 de octubre de 1910, pronuncié en ella una alocución...", p. 38.

[11]Los cargos que Chávez ocupó en la Universidad Nacional de México fueron los siguientes: Del 1 de marzo al 20 de noviembre de 1913; del 1 de julio al 22 de noviembre de 1921 y del 19 de diciembre de 1921 al 27 de agosto de 1923 fue director de la Facultad de Altos Estudios. Del 5 de diciembre de 1933 al 7 de abril de 1936 fue director honorario del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional. Del 10 de diciembre de 1913 al 2 de septiembre de 1914 y del 28 de agosto de 1923 al 8 de diciembre de 1924, fue rector de la Universidad Nacional.

Defendió a la Universidad de varios ataques de carácter político. El 7 de diciembre de 1914 presentó a la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, como consultor técnico de la misma, un Proyecto de ley de Autonomía de la Universidad Nacional.[12]

Chávez tuvo problemas con el gobierno de Carranza por ello se vio en la necesidad de ausentarse de México, llegando a Nueva York en marzo de 1916. En Estados Unidos recibió ayuda de algunos profesores norteamericanos con los que guardaba lazos de amistad. Un año después pudo regresar a México.

Desde enero de 1918 impartió de nuevo, sus clases en la Escuela Nacional Preparatoria, en la Escuela de Altos Estudios y en la de Jurisprudencia.

En la Constitución del 5 de febrero de 1917 se suprimía la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes y además se decretaba que la enseñanza primaria y superior, que se impartiera en las escuelas particulares, debía ser laica. Chávez no estuvo de acuerdo con lo anterior y expuso su opinión en un discurso pronunciado en el Ayuntamiento el 13 de septiembre de 1918. Años después, en 1931 se opondría, también, al laicismo en la enseñanza.

El 4 de junio de 1920, Vasconcelos fue nombrado rector de la Universidad. Lo primero que se propuso fue que la Escuela Nacional Preparatoria, que bajo la presidencia de Carranza había pasado a ser una dependencia del gobierno, volviera a ser parte de la Universidad; lo segundo restablecer la Secretaría de Educación Pública, lo que se logró el 4 de agosto de 1921. Chávez colaboró, activamente en este periodo de 1920 a 1921 con Vasconcelos viendo realizado su deseo de que nuevamente funcionara dicha Secretaría.

Luchó siempre por la cultura en México y porque la Universidad lograra un alto nivel académico, con este fin promovió el intercambio académico con otros países. Él mismo viajó por Estados Unidos, Europa y España impartiendo conferencias en las principales universidades y centros culturales.

En 1930 fue nombrado Individuo Honorario de la Comisión Técnica Consultiva de la Secretaría de Educación Pública, renunciando a ella en 1934. Chávez no estaba de acuerdo con el carácter irreligioso que el Artículo 3 de la Constitución imponía a la educación; en relación a ello aclara que: "El carácter irreligioso de la educación en México, decretado por el artículo III, no fue debido a imposición de Carranza, sino a los constituyentes de 1917, y el de la reforma del año de 1934, al de los legisladores de 1934; pero tanto aquellos como estos no fueron otra cosa que una resultante de la educación positivista".[13]

[12]Ya en marzo de 1912 había pronunciado dos discursos en la Cámara de Diputados en defensa de la Universidad Nacional y de la Facultad de Altos Estudios. En 1913 redactó un conjunto de "Observaciones preventivas" formuladas "en contra de toda especie de mociones que puedan tener por mira la desnaturalización o la supresión de la Universidad Nacional o de la Facultad de Altos Estudios".

[13]Chávez, E. A. *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, p. 122.

El 16 de septiembre de 1935 al ser informados los profesores de la Universidad por el rector de la misma, doctor Fernando Ocaranza, que el gobierno pensaba intervenir en los programas y planes de estudios universitarios, Chávez, junto con otros profesores, presenta su renuncia, en la que puntualizaban que como "el Gobierno de la Unión ha resuelto hacer desaparecer la libertad de cátedra y por lo mismo la autonomía universitaria desde el momento en que trata de imponer a la Universidad una enseñanza dogmática como único medio de cohonestar con ella los principios de la educación socialista prescrita por el artículo 3° de la Constitución para las escuelas primarias y secundarias, y que esta resolución se encuentra en abierta pugna con la convicción que nos anima de que la enzeñanza universitaria debe ser totalmente libre... nos encontramos en la imprescindible necesidad de presentar a usted formal e irrevocablemente renuncia a los puestos que tenemos a nuestro cargo en la Universidad".[14]

Chávez al parecer perteneció a Acción Nacional, pues en su obra *¿De dónde venimos y a dónde vamos?* menciona al grupo militante de Acción Nacional "fundado y encabezado por el genio organizador Manuel Gómez Morín con el fin de despertar la conciencia colectiva de los habitantes del país".[15]

Desempeñó varios cargos de carácter consultivo e internacional. Se le otorgaron diversos cargos honorarios, entre los que pueden citarse: fundador y presidente de la "Sociedad Mexicana de Filosofía", de la de "Historia" y de la de "Psicología"; miembro honorario de la "Real Sociedad Geográfica" de Madrid; miembro honorario de la "Asociation Guillaume" de París; miembro honorario de la "Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística". Fue distinguido con la medalla de oro de la Universidad de Viena. El 27 de septiembre de 1925 fue proclamado "Maestro de la Juventud Mexicana".

Fallece en 1946.

Sin temor a caer en exageraciones puede decirse que fue Ezequiel A. Chávez el más creativo, fecundo y luchador de los pedagogos mexicanos de su época. Independientemente de su ideología política, su tarea como educador y su preocupación por la formación del niño y de la juventud, en México, fueron admirables.

En el término de estos datos biográficos nos parece oportuno recordar las palabras de Antonio Caso en relación al que fuera su maestro: "¡Qué las generaciones de sus discípulos, como la nuestra de 1900, sepan ser fieles a su ejemplo; y que México lo honre como debe honrar a sus más esforzados servidores!".[16]

Al exponer el pensamiento de Chávez enfocamos dos aspectos principales: las posiciones, por cierto bastantes distintas, que adoptó en torno al problema del lai-

[14] *Ibidem*, 1ª parte, p. 105 a 107.

Según indica, el propio Chávez, el presidente Cárdenas "tuvo la cordura de desistir de su proyecto de privar a la Universidad Nacional de México, de toda libertad de pensamiento y de toda forma de autonomía espiritual"

[15] *Ibidem*, 2ª parte, p. 66.

[16] Caso, A. *Obras completas*, vol. IX, p. 183.

cismo en la enseñanza y los cambios de orientación y posición que se presentan al interior de su discurso filosófico.

En relación al problema del laicismo en la enseñanza, presenta dos posiciones opuestas: una la que mantuvo al colaborar con el ministro Baranda como secretario de Justicia e Instrucción Pública y que expone, primordialmente, en su "Discurso sobre la educación laica", en "Concurso Científico. La educación laica" en el que afirma la necesidad de que la educación impartida en los niveles de instrucción primaria elemental e instrucción primaria superior fuera laica,[17] y otra muy distinta la que ofrece en el "Voto particular de Ezequiel A. Chávez, Individuo Honorario de la Comisión Técnica Consultiva de la Secretaría de Educación Pública, acerca de cuestiones propuestas a dicha Comisión, el 26 de noviembre de 1931, por el Lic. Narciso Bassols, Secretario de Educación Pública. (Revisado y corregido por su autor el 3 de febrero de 1932)".[18]

Chávez no solamente al colaborar con Baranda sino también años después junto a Sierra apoyó el laicismo en la educación. Sánchez Santos en su "Discurso" de la sesión del día 9 de septiembre de 1897 acusó a Chávez de sofista, afirmando: "En resumen, la razón que el Sr. Ruíz, el Sr. Chávez, el Sr. Macedo y demás señores positivistas han dado en pro de la escuela laica, es esta: que la escuela debe ser neutra como es neutro el Estado..." continúa Sánchez Santos "abundan los libros de texto en las escuelas, repletos de ataques a la verdad católica y a las personas sagradas... El mismo Sr. Chávez ha disertado ante sus discípulos, sobre el Cristianismo, siguiendo ajustadamente la *Vida de Jesús,* por Renan, obra plagada de errores y blasfemias, condenada por la Iglesia y refutada, pulverizada hasta el átomo por el abate de Gatry... ¿Puede llamarse neutral la enseñanza que ataca el alma de la religión, la divinidad de Jesucristo?".[19]

[17]Dicho "Discurso" fue publicado por la Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. México 1898.

El licenciado Trinidad Sánchez Santos, desde una posición ultracatólica, realizó una severa crítica a las opiniones de Chávez sobre la necesidad de imponer el laicismo en las escuelas. Dicha crítica puede consultarse en la obra de Sánchez Santos, *Discursos,* publicada en 1902; en ella se recogen los "Discursos" pronunciados por Sánchez Santos en las sesiones del "segundo (el primero se celebró el 18 de agosto de 1895) Concurso Científico Nacional" celebradas en la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, los días 2, 9 y 12 de septiembre de 1897, en donde responde a los argumentos de Chávez. En nuestro estudio *Polémicas...* se tratarán ampliamente estas distintas y opuestas opiniones de Chávez y Sánchez Santos.

[18]Chávez, E. A. *Acerca del laicismo en las escuelas particulares y en las oficiales,* México, Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez", 1968. pp. 12 y 51 a 59. Las "cuestiones propuestas" eran sobre laicismo. Al parecer la Comisión Técnica Consultiva de la Secretaría de Educación Pública no tomó en cuenta el trabajo presentado por Chávez, sin embargo dicho trabajo es serio, documentado y tolerante. Chávez había sido nombrado el 30 de mayo de 1930, Individuo Honorario de la Comisión Técnica Consultiva de la Secretaría de Educación Pública, por el Ministro Aarón Saenz, antiguo discípulo suyo.

[19]Sánchez Santos, T. *Discursos,* p. 96 y 98. En el momento de la polémica Chávez estaba sumamente influenciado por el pensamiento del filósofo inglés H. Spencer; su obra *Síntesis de los principios de moral de*

El concepto de escuela *neutra* fue empleado por Sierra desde un principio de la polémica sobre educación; más tarde Chávez, como veremos, lo empleara como elemento importante en su ideología, valiéndose de él en su oposición al laicismo.[20]

Años después, en 1931, en el "Voto Particular... acerca de cuestiones propuestas a dicha Comisión...", Chávez se opone, como hemos visto, al laicismo en las escuelas. En su oposición se refiere a varios conceptos señalando su significado y tomando como base lo dicho por Sierra, afirma que el *laicismo* o *enseñanza laica,* "significaba pura y únicamente *enseñanza neutral* en materia religiosa", sin embargo, continua, este concepto de neutralidad se ha falseado ya que "El concepto del laicismo considerado como neutralidad en materia religiosa ha propendido... constantemente a adulterarse... en vez del respeto que por las creencias religiosas supone dicho concepto, ha habido y hay escuelas en las que maestros, profesores y directores hacen mofa de los sentimientos religiosos, los ultrajan y vilipendian".[21]

Según Chávez al amparo del laicismo habían surgido escuelas antirreligiosas. Después de estudiar el problema del laicismo y su tratamiento en Europa y de analizar los postulados que han adulterado dicho concepto así como las opiniones de J. Gentile, B. Croce y otros concluye que la circunstancia de México, "devorado por la profunda división moral y social... que tiene por orígen esa discordia profunda que Croce señala, entre las escuelas públicas laicas y los hogares, pero que aquí ha venido a extenderse a todas las escuelas a las privadas lo mismo que a las públicas; es la falta de libertad que en este punto aqueja a la República, la que lo convence de que el laicismo de las escuelas y aún solamente el de las escuelas públicas es funesto para el país".[22]

Spencer se había publicado en 1894.

[20]Desde años atrás se venía discutiendo el problema del laicismo en la educación. Ya Sierra en el "Informe sobre los trabajos del Primer Congreso Nacional de Instrucción" leído el 31 de marzo de 1890, afirmaba que la enseñanza sería *obligatoria, gratuita y laica,* añadiendo "la que hace en suma de lo *laico,* un sinónimo de *neutral,* nunca de *antirreligioso o sectario"* y en el "Discurso de clausura del Congreso Nacional de Instrucción" pronunciado el 3 de marzo de 1891, volvía a insistir, "El punto segundo de nuestra resolución, el que prescribe la eliminación de todo elemento teológico o metafísico, lejos de tender a un fin sectario, *fluye* de la decisión bien marcada de buscar a los términos de *enseñanza laica* su legítima sinonímia en estos otros: *enseñanza neutral"*, Sierra, J. *Obras completas,* vol. v, pp. 119 y 133.

El problema era tan agudo y en cierta forma peligroso, dado el tradicionalismo mexicano, que el mismo Sierra en el "Discurso en la clausura de los Concursos Científicos" el 18 de agosto de 1895 planteaba un tanto ambiguamente que: la religión no era la base de la moral, sin embargo la educación religiosa era necesaria en relación a la mujer, "lo que pretendo es que nada en la escuela laica contrarié la acción de las creencias religiosas sobre la mujer", esto es la educación religiosa entendida como una ayuda y protección al sexo femenino en la circunstancia social. Algunos de sus contemporáneos positivistas le criticaron esta vuelta a admitir, en un cierto plano, los principios religiosos. En *Obras completas,* vol. v, p. 120.

[21]Chávez, E. A. *Acerca del laicismo en las escuelas particulares y en las oficiales,* p. 13.

[22]*Ibidem,* p. 43.

En cuanto a la influencia que, sobre su nueva opinión en relación al laicismo, pudiera tener la antigua polémica sostenida con Sánchez Santos afirma que entonces se limitó a demostrar que los argumentos empleados en contra del laicismo eran argumentos "que en buena lógica tenían que ser rechazados por las falacias de que adolecían". Advierte que si en él funcionan conceptos distintos "de los que hace cuarenta años sostuviera, ésto sólo probaría que ni ha estancado su pensamiento, ni el mismo ha muerto, sino que, como ser viviente, y mientras lo sea, por nadie, ni aún por sí propio, quiere dejar a sabiendas que se esclavice su alma".[23]

Concluye haciendo un llamado a la "tolerancia" y mostrando un profundo sentimiento religioso afirma que: "el ansia inmortal del hombre por el mas allá, por la verdad, por el bien, por la belleza, por el perfeccionamiento, por la armonía, no es mas que hambre de Dios, de la que nace el sentimiento de la religiosidad".[24]

Advierte que no debe hacerse de las escuelas "armas de partido", hacerlo implica "preparar un estado sordo, de guerra latente... que es peor que la guerra civil, franca y resuelta", afirmando que "el laicismo respetuoso de las creencias de todos, y respetuoso también de toda honrada convicción, podrá ser, aunque limitadamente, benéfico".[25]

En la obra *Acerca del laicismo...* se incluye el texto de la renuncia de Chávez a la Comisión Técnica Consultiva de la Secretaría de Educación Pública, presentada, como en páginas anteriores se ha indicado, el 7 de noviembre de 1934; en dicho texto afirma que: "ni filosóficamente está justificado, ni socialmente es ventajoso para el progreso de la educación, que el Estado sea el único que tenga capacidad para ejercer en sus grados primario, secundario y normal la función social educativa"; así como una carta de Chávez dirigida "al C. Presidente Don Lázaro Cárdenas" con fecha de 20 de junio de 1935, en la que trata, en forma por demás prudente pero clara y concisa el problema religioso en México, puntualizando la necesidad de "que se revisara con cordura y serenidad nuestro artículo 3° Constitucional... e impedir que se haga uso de él como de un instrumento de tiranía".

En cuanto al cambio que sufre el pensamiento filosófico de Chávez, pueden distinguirse en él tres épocas significativas. La primera comienza cuando de muy joven, tenía apenas 17 años, lee el tratado de *Filosofía elemental* de Paul Janet, "la excelente obra de Janet inició en mi la progresiva formación de un espíritu crítico orientado hacia la constante rectificación de mi mismo"; casi simultáneamente recibe la influencia de Comte, "dirigíame... al riguroso y, dentro del estrecho sistema de sus postulados, el implacablemente crítico talento de Augusto Comte".[26]

[23] *Ibidem*, p. 43.

[24] *Ibidem*, p. 62.

[25] *Ibidem*, „Post Scriptum", p. 65.

[26] Chávez, E. A. *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*. 1ª parte, p. 17. Es necesario señalar que, aun cuando su pensamiento filosófico se separaba del positivismo comtiano, su admiración por Comte perduró varios años. En 1901, a los 33 años pronunció un "Discurso en Honor de Augusto Comte" en la velada organizada

Por esta época se produce su encuentro con Descartes; el *Discurso del Método,* confiesa, "mas que otro alguno me salvó de mi posible naufragio espiritual: a medida que lo iba leyendo y meditando sentía que progresivamente iba saliendo del mar de impresiones contradictorias de las movedizas enseñanzas de la obra de Janet; para mí poco convincente, y que me acercaba a tierra firme, en la que al cabo me salvaría".[27]

Seguramente por influencia de Justo Sierra llega a Chávez el pensamiento spenceriano. Abandona la sistematización comtiana para abrirse a la influencia del pensamiento inglés. La obra *Primeros Principios,* causó en él una profunda conmoción, "como si subiera con Spencer a la cima de la montaña más alta del mundo, desde la que pudiera contemplarlo todo; o mejor aún reiterando la impresión que don Justo Sierra había tenido y de la que él me había hecho partícipe, que el mundo entero había sido puesto por Spencer en nuestras manos: el mundo actual, el mundo ya pasado y el mundo que al cabo venga a ser el final".[28]

Estamos ante la segunda época del pensamiento filosófico de Chávez: no ha abandonado a Descartes, el filósofo francés le ofrece el sentido íntimo y espiritual que siempre buscó; Spencer la reflexión sobre los fenómenos psicológicos que tanto le interesaron. Vive Chávez en la intersección de las ideas de tres filósofos y, como el mismo confiesa, le fue imposible conciliar a Comte con ellos, "y no obstante mis esfuerzos, me fue, por supuesto, imposible conciliarlo, [a Comte] ni con el genio universalmente comprensivo y constructivo de Herbert Spencer, ni con la clarividente, honda y serena visión del genio psicológico de Descartes. En medio de los tres, encontraba yo satisfacción en la honrada y noble compañía de John Stuart Mill, aunque mis creencias religiosas parecían con frecuencia a punto de desvanecerse".[29]

Años más tarde, Chávez, distinguirá dos sentidos en relación al término "positivismo": uno "restringido e inconsecuente", aquel según el cual "lo único que la razón hu-

por la Sociedad Positivista de México. En dicho Discurso refiriéndose a la obra de Comte afirma, "influye y seguirá influyendo sobre los tiempos venideros, de modo tal que no sólo está unida en sí misma, sino que está unida también con su época pero tendida hacia el futuro, como un grande haz de luz que fuera viajando ...en el interminable desfile de los años... Sin vacilación ni temor (Comte) sin dejarse seducir por la cada vez más desmayada pero siempre fascinadora voz de sirena de la metafísica, declaró...inútil todo esfuerzo para ver lo que los ojos humanos no ven, las causas primeras, los fines últimos". Son por demás significativas las últimas palabras de su Discurso, dejamos su interpretación al lector: "Loor eterno... al genio preclaro: La Sociedad Positivista de México le tributa gloriosa alabanza y para que su obra aproveche a todos, ansía que sobre ella caiga siempre ¡Luz, más Luz!".

[27] *Ibidem,* p. 18.

[28] *Ibidem,* p. 18.

[29] El lector podrá comprobar lo falso de las opiniones dadas por algunos familiares de Chávez y por la "Asociación Civil Ezequiel A. Chávez", que en su afán por negar la época positivista de Chávez afirma que fue mal comprendido y que "no fue pues, Ezequiel A. Chávez el positivista que se ha pintado", en *Breves notas acerca de la vida de Ezequiel A. Cháves* [*sic*]. 1868-1946. En verdad no sabemos cual ha sido o fue "el positivista que se ha pintado", pero sí que Chávez fue, en un tiempo, figura representativa del positivismo mexicano, no sectario ni fanático.

mana puede aceptar son los hechos, niega los psíquicos como tales y cuanto de ellos se deriva", dicho "positivismo", según nuestro autor, llega a ser *un idealismo materialista.* El otro sentido asignado al término "positivismo", es "total y consecuente... es el positivismo que sometiéndose a reconocer la existencia de los hechos, reconoce la de los psíquicos sin escamotearlos suplantándolos con suposiciones materialistas; con lo cual no solo acepta la existencia de los fenómenos a cuyo reconocimiento llega por un andamiaje de demostraciones edificado sobre las intuiciones que de las cosas tiene, sino de las cosas mismas aprehendidas por intuición y se convierte, por tanto, en un *realismo idealista".*[30]

En el año de 1894 realiza una "Síntesis" de los *Principios de Moral* de Spencer. Esto nos viene a confirmar su interés en el pensamiento spenceriano y en su divulgación. En el "Preámbulo" a dicha "Síntesis" indica los fines que se propuso al realizar el trabajo: "ha sido mi fin que todos, aun los que no tienen una preparación científica especial, puedan entender fácilmente las doctrinas del célebre filósofo evolucionista", aclarando que su tarea ha consistido "en presentar en una forma muy breve, los pensamientos capitales del que, con justicia, es considerado como jefe de los filósofos evolucionistas".

La admiración de Chávez por Spencer, quizá pueda explicarse, además de la referente al campo de la psicología, por las ideas de lo "absoluto", lo "incognoscible", que Spencer manejaba y que vinieron a coincidir, en cierta forma, con la inquietud, muy interna, que siempre existió en Chávez en relación a un "mas allá desconocido", inquietud, que por otra parte, hace eclosión en la tercera época del pensamiento de Chávez.

Unos años antes de la "Síntesis" escribió un "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano".[31] Es muy probable que, dicho "Ensayo", fuera conocido, más tarde, por Samuel Ramos influyendo considerablemente en él, aunque no citado por él, en sus reflexiones sobre el carácter del mexicano.

Al parecer el primero en refelxionar sobre "el mexicano fue Francisco Bulnes". Chávez trabajó extensamente este tema. Después de él muchos han dedicado sus reflexiones a tratar el carácter del mexicano, desde el ya citado Ramos al grupo "Hiperión" y otros estudiosos. Chávez marcó la pauta para los estudios sobre el mexicano y ninguno de ellos, hasta ahora, presenta la proyección pedagógica que se encuentra en su texto; su fin primordial fue, como él mismo lo señala, lograr la consonancia entre las instituciones educativas, concretamente en México, los pueblos y su carácter: "Por no tener en cuenta la cardinal observación de que el carácter, o lo que es lo mismo, la resultante de todas las condiciones psíquicas de los individuos, varían con los pueblos, se incide a veces en el absurdo de querer trasplantar, lisa y llanamente, a

[30]Chávez, E. A. *Dios, el Universo y la Libertad,* p. 16. Chávez se opuso a la tesis comtiana, de acuerdo con lo cual la psicología pasaba a formar parte de la biología y de la sociología. Recordemos que en el año de 1895 propuso la reorganización de los estudios en el Escuela Nacional Preparatoria y que en 1896 logra impartir "un curso autónomo de psicología".

[31]Este "Ensayo" lo presentó como "Memoria" en el Concurso Científico Nacional al cual asistió Chávez como delegado de la Sociedad Positivista de México, el día 13 de diciembre de 1900. Aparece dedicado "A mi excelente amigo y maestro el Sr. Lic. D. Miguel S. Macedo por cuya insinuación hice este estudio".

un país instituciones educativas, represivas o políticas que han florecido en otro, sin reflexionar en que acaso no sean aclimatables en el intelecto, en los sentimientos y en la voluntad de los pueblos a quienes se trata de mejorar... de aquí nace la lamentablemente consecuencia que tantas veces ha podido notarse, sobre todo en los pueblos de educación latina, de que, planes maravillosamente trazados sobre el papel, constituciones armónicas... se estrellan en las asperezas de la práctica".

Chávez no contempla todos los elementos del carácter del mexicano, se concreta a "los rasgos distintivos de la sensibilidad para sentir emociones como elemento constitutivo del mismo carácter". En el rastreo del problema, expone, en relación con la sensibilidad, el "nacimiento del fenómeno, su caracterización, permanencia, efectos y término".

Los componentes demográficos de México que analiza en su breve estudio son: a) el indígena; b) los descendientes de extranjeros, sin mezcla; c) los descendientes de razas mezcladas, entre ellos distingue dos grupos: aquellos que pertenecen a familias constituidas, estables, con educación social, estos son, según su opinión "el resistente nervio del pueblo mexicano" y aquellos que son el resultado de fortuitas uniones, "que al nacer se encontró rota o deshecha su familia, como rota la habían encontrado sus progenitores y los progenitores de estos, forma el bajo fondo de la sociedad... forma el elemento destructor, el disolvente"; es así como Chávez distingue al "mestizo de buena cuna, y al mestizo vulgar".

En el maestro Chávez no hubo afán de lucimiento ni de elucubración, simplemente, con la sencillez que siempre lo caracterizó, quiso lograr un fin práctico, necesario y aclaratorio: la adaptabilidad de las Instituciones Educativas al carácter del mexicano.

Es en la tercera o última época cuando el pensamiento de nuestro filósofo va a desembocar en una posición opuesta a cualquier forma de positivismo y cientificismo; Chávez llega a un trascendentalismo total, a un misticismo que le da la seguridad "de *un mas allá* del que siento que vengo y al que siento que voy, quiera yo o no quiera... Creo, al propio tiempo que el Cosmos está animado por un Infinito propósito vinculado en un Infinito Amor".[32]

Mucho lo influyó en esta posición el espiritualismo francés, pero también es necesario reconocer en Chávez un pensamiento original, creativo que, obedeciendo a una íntima inquietud, lo conduce a proposiciones metafísico-religiosas.

A esta época pertenece su brevísimo estudio *Mi credo,*[33] en el que afirma, sin caer en un panteísmo, que en el Universo no existe el caos, todo se debe a un Supremo Pro-

[32]Chávez, E. A. *Dios, el Universo y la Libertad*, p. 13.

[33]Esta obra la concluyó Chávez el 24 de enero de 1930, sin embargo en la edición realizada por su hija Leticia en el año de 1968, que es la consultada por nosotros, aparece, en relación a las páginas finales, una redacción diferente, escrita también por Chávez, presentando al lector ambas redacciones. Unas y otras páginas finales, en ambas versiones presentan las mismas ideas. Las últimas páginas llevan la fecha de 27 de noviembre de 1931. Quizá se deba esta duplicidad de páginas a un afán perfeccionista del autor en cuanto a la exposición de sus ideas.

pósito o lo que es lo mismo a un Divino Propósito. El entendimiento humano, debido a sus limitaciones, imagina distintas causas para distintos fenómenos, sin embargo "si todo está relacionado con todo y todo cae sin cesar en nuevas y nuevas formas de suprema armonía... y hacer esa armonía incesantemente renaciente, ¿cómo explicarse este final y constante efecto, si no es reconociendo que, en el Universo, todo está concertado y torna a cada instante a concertarse dentro de un mismo Plan Divino?"[34]

Distingue entre los fenómenos externos y los internos, estos últimos pertenecen y se dan en la conciencia del hombre, tienen algo de peculiar: "una cosa externa no puede, en efecto, estar mas que donde está, pero mi pensamiento está en mi, y si lo doy a otros, no por eso deja de estar en mi... si doy mis ideas, ninguna de ellas deja de ser mia", lo cual lo lleva a afirmar que ello consiste y reafirma un proceso ideal existente.[35]

Concede una gran importancia a la "intuición", una intuición directa e inmediata, fruto de la unidad mental del hombre y de su autonomía. Distingue en el hombre doce intuiciones:

1. La intuición de las cosas externas.
2. La intuición... "de las contraposiciones y contradicciones internas de sus propios impulsos"
3. La intuición... "de una personal autonomía del yo"
4. La intuición de nuestra autonomía porque nos damos cuenta de la posibilidad de preferir
5. "La intuición, que en nosotros sentimos que se produce, de la preferencia efectuada en cada caso a favor de un impulso por nuestra propia autonomía que decide tal preferencia".
6. "La intuición que en cada quien se impone, del restablecimiento de la unidad íntima, cuando concede preferencia a uno cualquiera de sus encontrados impulsos".
7. La intuición que todo el mundo tiene de que su unidad interna se aminora cuando rompe la armonía con aquellos seres con los que ha querido tener armonía.
8. "La intuición de desazón y disgusto" que sentimos "si alguna vez experimentamos... la voluptuosidad del mal".
9. La intuición de que hubiéramos podido decidir hacer nuestro acto de otra manera de como le hemos realizado.
10. La intuición de que en nosotros hay "ansia perpetua de algo mejor, que define nuestra esencia íntima, porque nosotros mismos somos esa ansia perpetua de algo mejor".

[34]Chávez, E. A. *Mi credo,* p. 13.
[35]*Ibidem*, p. 20.

11. La intuición de "que hay una interna energía, inmanente y trascendente que trabaja por la belleza" (cita a Bradley).

12. La intuición "de un más allá interminable... *la intuición de lo infinito y lo divino*".[36]

A propósito del tema de la "intuición", Chávez no olvida a Spencer, "tenía la intuición de Lo Infinito aquel genio universal que fue Heriberto Spencer que en su libro sobre *La Educación* hablaba con ira de quienes *pasan de largo ante este gran poema épico que el dedo de Dios ha escrito sobre las capas de la Tierra,* y que recordando en la misma grande obra, al profesor Tomás Huxley, decía con él, que *la verdadera ciencia y la verdadera religión son dos hermanas gemelas que no se puede separar sin causar la muerte de las dos*".[37]

Admite Chávez el total libre albedrío en el hombre; no hay que suponer un Dios "incapáz de evitar el mal, ni un Dios malvado que se complazca en producirlo, sino un Dios que quiere que cada cual se labre su propio destino, porque no impone nada; ni el bien mismo, y porque con respeto infinito por la libertad de cada cual, no deja más limitación a la libertad de cada cual que la que resulta de la interferencia recíproca de todas las libertades"... advirtiendo que la externa libertad puede restringirse por la interferencia de las libertades ajenas, "por la naturaleza misma de las cosas... no por el Propósito Divino que en ellas se revela". La libertad interna subsiste siempre.[38]

En relación al problema del mal, Chávez afirma, siguiendo a San Agustín y en general a la tradición cristiana que "el mal está esencialmente caracterizado por su irremediable caducidad; que por ser el mal está condenado a muerte, y que en un sentido profundo y cierto sólo vive el bien".[39]

Su obra *Dios, el Universo y la Libertad,* compuesta por siete ensayos, escritos entre 1933 y 1934, y un "Epílogo" en el que advierte sus coincidencias con Blondel y Alfred North Whitehead, viene a ser una reafirmación de lo expuesto en *Mi credo,* únicamente, en ella trata más ampliamente la existencia del alma como entidad inmortal y en el "Sexto ensayo" se pregunta "¿Cómo puede explicarse la fealdad? ¿Tiene una función ética la belleza de la Creación?" Concluyendo que la "fealdad" es obra del hombre y que la belleza de la Creación tiene una función ética ya que hace surgir en los hombres los sentimientos sublimes, inclinándolos a la perfección y a la armonía.

Ma. del Carmen Rovira

[36] *Ibidem,* p. 36.
[37] Chávez, E. A. *Dios, el Universo y la Libertad,* p. 151.
[38] Chávez, E. A. *Mi credo,* p. 40.
[39] *Ibidem,* p. 54.

EL ATENEO DE LA JUVENTUD

La inquietud intelectual de ciertos grupos de jóvenes mexicanos en el campo del periodismo, la literatura y el arte, disidentes de las ideas positivistas, es fácil de descubrir ya antes de la fundación del Ateneo. Recordemos que en 1906 se publica la revista *Savia Moderna,* fundada por Alfonso Cravioto y que años antes circularon dos importantes revistas culturales: Gutiérrez Nájera en 1894 fundó la *Revista Azul,* después apareció la *Revista Moderna,* dirigida por Amado Nervo y Jesús E. Valenzuela. Refiriéndose a esta última nos dice Pedro Henríquez Ureña: "En la *Revista Moderna,* ha comenzado a hacerse conocer otra nueva generación mexicana, nutrida, culta y entusiasta... Desde hace algunos meses atrás la juventud se ha unido para emprender una labor sólida y extensa, en el periódico, en el libro, en la conferencia, en el concierto, en las exposiciones de arte".[1]

En 1907 esa misma juventud, descontenta de los decadentes lineamientos "filosóficos positivistas" organizó la "Sociedad de Conferencias". Años después, en 1909, los mismos jóvenes, conscientes de las limitaciones filosóficas que habían sufrido, fundaron el "Ateneo de la Juventud". Antonio Caso recuerda: "el Ateneo de la Juventud fundado en el Centenario de México por Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, y yo mismo, que tuve a honra ser su primer presidente".[2] Ellos fueron, en verdad, los que le dieron su carácter y personalidad.

En la formación de los ateneistas y en el apoyo a sus actividades culturales jugaron un importante papel algunos maestros, positivistas principalmente Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez, Porfirio Parra, Pablo Macedo y el liberal José Ma. Vigil. Macedo pagó los gastos de la edición de las conferencias inaugurales de los ateneistas en el "Centenario" y Porfirio Parra presidió y alabó la conferencia que Antonio Caso dictó en la Preparatoria Nacional sobre la "Evolución del Positivismo". Caso, años más tarde en 1927, dice con cierta satisfacción: "Los propios campeones del positivismo aplaudían nuestros esfuerzos de juventud y nos alentaban con su ejemplo. Don Porfirio Parra presidió con nobleza mis conferencias de la Preparatoria sobre la evolución del positivismo, y aplaudió con entusiasmo el primer curso libre de metafísica que dicté en la extinta Facultad de Altos Estudios". A continuación, Caso

[1]Henríquez Ureña, Pedro. "Protesta y glorificación" en *Estudios Mexicanos,* p. 227.

[2]Caso, Antonio. *Obras completas,* v. I. *Polémicas.* "Ramos y yo... Un ensayo de valoración personal", p. 145. Entre los ateneistas se encontraban también: Julio Torri, Enrique González Martínez, Eduardo Colín, Joaquín Méndez Rivas, Alfonso Cravioto, Jesús Acevedo, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Carlos González Peña y otros más.

reconoce la influencia del positivismo en su formación intelectual: "pero en mi esfuerzo [se refiere a la lucha que emprendió contra la "filosofía claudicante", el positivismo] siempre se manifestó mi profundo respeto y mi gratitud inmensa hacia el sistema de ideas que había formado mi espíritu, y hasta hoy sigue influyendo en mi convicción filosófica. Por más que otros rumbos mentales hayan marcado el norte de mis aspiraciones y mi conducta. ¡Siempre conceptuaré que constituye para mi una honra el haber sido educado en la recia construcción filosófica de Augusto Comte, uno de los iniciadores más sólidos y poderosos de la historia del pensamiento! Mi obra, como derrocadora de la hegemonía positivista... Pertenece a la historia de las ideas en México. Ella dirá algún día que provoqué la batalla y tuve la buena fortuna de triunfar en la contienda".[3]

Nos parece sumamente interesante esta relación entre los ateneistas y sus maestros positivistas, es, indudablemente, representativa de la claudicación filosófica positivista de estos y del respeto y reconocimiento de aquellos. Sin embargo, de los maestros citados, fueron, sin duda, Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez los que más influyeron en los ateneistas. Sierra confió, ampliamente, en este grupo de jóvenes, creyó que serían los elementos idóneos para solucionar muchos de los problemas de México, que ellos marcarían la senda de su identidad y de su evolución política. Don Justo, en su escepticismo ante la filosofía positivista, los vio surgir con la satisfacción y confianza con que el artista creador ve su obra y espera su proyección. Su entusiasmo en relación a ellos lo muestra claramente en el discurso que pronunció en el "Homenaje a Gabino Barreda" en el Teatro Arbeu, el 22 de mayo de 1908: "Apremiado [Barreda] constantemente por el afán de conocer cualquier fenómeno social en cualquiera de sus manifestaciones... el doctor Barreda se inclinaría con atención profunda y no menos profunda aunque inquieta simpatía, hacia éste movimiento que hoy presenciamos, éste llegar atropellado y tumultuoso de la nueva generación".[44]

Sierra dio el impulso al Ateneo, fue formando en los jóvenes el espíritu crítico, la desconfianza en la cientificidad absoluta. Caso lo recuerda con emoción; en las páginas de *Apuntamientos de cultura patria* nos dice refiriéndose a Sierra: "evocador prodigioso, mágico... En su compañía acertábamos a vislumbrar lo que es la cultura. Poseía un incomprensible caudal de amor y de intuición... Sierra oponía al absolutismo científico la formidable interrogación del criticismo contemporáneo; y al entusiasmo por la religión de la ciencia el titubeo incoercible del escéptico... El crítico, el historiador, el maestro, nos arrancaba nuestra fe positivista. El fetiche endiosado por Barreda se juntaba en el panteón de la historia con los otros ídolos rotos... La nación

[3] *Ibidem*, p. 142 y ss.

[4] Sierra, J. *Obras completas*, vol. V, p. 387.

A su vez los ateneistas, influenciados por Sierra, profesaron, al menos en sus primeros tiempos, una gran admiración a Gabino Barreda. Baste recordar las conferencias dictadas, por Vasconcelos y Caso, "Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" por el primero y "Gabino Barreda y la ideología nacional" por el segundo.

primero devota del jacobinismo del 57, luego positivista con Barreda, seguía a Sierra en su escepticismo".[5]

Sin olvidar a Ezequiel A. Chávez y a José Ma. Vigil, se refiere al primero como a un joven "bondadoso y circunspecto. La exposición de su pensamiento resultaba diáfana. Su ciencia era notoria. Como otros maestros meditaba dentro del marco del empirismo; para él, Augusto Comte no era ya un fetiche; Chávez no habría podido admitir las negaciones positivistas del propio objeto de su enseñanza científica: la psicología de Spencer. Sabíamos que nuestro maestro poseía el difícil don del análisis íntimo".[6] En relación al segundo, apunta: "don José Ma. Vigil, reacio al positivismo, en su enseñanza de la retórica, nos evocaba a los poetas latinos, que sabía traducir preciosamente, y se complacía en darnos los elementos de la estética Krausista, cuyo sistema conocía con perfección".[7]

Vasconcelos reconoce que al maestro Justo Sierra "debe aquella generación la conciencia definitiva de su propio momento"; sin embargo en la conferencia que dictó sobre "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", afirma que su grupo generacional se formó así mismo en el campo de lo filosófico: "Creo que nuestra generación tiene derecho de afirmar que debe a sí misma casi todo su adelanto; no es en la escuela donde hemos podido cultivar lo más alto de nuestro espíritu. No es allí, donde aún se enseña la moral positivista, donde podríamos recibir las inspiraciones luminosas, el rumor de música honda, el misterio con voz, que llena de vitalidad renovada y profusa el sentimiento contemporáneo. El nuevo sentir nos lo trajo nuestra propia desesperación; el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza".[8]

Por otra parte Henríquez Ureña escribía, en la *Revista Bimestral Cubana,* julio-agosto 1914, que Sierra "en 1908 se unió intelectualmente con el grupo de estudiantes e intelectuales que en 1906 fundó la revista *Savia Moderna,* antecedente del pensamiento ateneista".

La tarea filosófica del Ateneo, en relación a ella nos referimos concretamente a Vasconcelos, Caso y a Alfonso Reyes literato filósofo, fue en verdad, admirable. Caso y Vasconcelos marcaron nuevas rutas en la tarea de reflexión y creación filosófica en México; lograron que ésta saliera de aquel tono y plano cansino y monótono al que había dado lugar el positivismo y la escolástica en su oposición a éste y al liberalismo. Los ateneistas mostraron una gran responsabilidad y seriedad, sobre todo Caso, ante la tarea de estudio y de creación filosófica que indudablemente lograron. Las generaciones posteriores, quizá todavía no hemos comprendido, en toda su profundidad, la deuda contraida con el Ateneo y su tarea filosófica innovadora y crítica.

[5]Caso, Antonio. *Obras completas,* vol. IX, p. 81 y 184.
[6]*Ibidem,* p. 183.
[7]*Ibidem,* p. 184.
[8]Vasconcelos, J. *Conferencias del Ateneo de la Juventud,* p. 102.

La orientación filosófica del Ateneo, en sus primeros años, la expone claramente Vasconcelos: "Nuestra agrupación la inició Caso con las conferencias y discusiones de temas filosóficos en el salón del Generalito de la preparatoria y tomó cuerpo de Ateneo con la llegada de Henríquez Ureña, espíritu formalista y académico", libramos, continúa Vasconcelos, "la batalla filosófica contra el positivismo. El abanderado fue siempre Caso y nuestro apoyo Boutroux. El libro de éste sobre la contingencia de las leyes naturales, hábilmente comentado, aprovechado por Caso, destruyó en el ciclo de conferencias toda la labor positivista de los anteriores treinta años... Lo que yo anhelaba era una experiencia capaz de justificar la validez de lo espiritual dentro del campo mismo de lo empírico. Y es esto lo que creí deducir de Maine de Biran... De aquí la doble dirección del movimiento ideológico del Ateneo. Racionalista idealista en Caso, antiintelectualista, voluntarista y espiritualizante en mi ánimo. Por su parte los literatos Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Alfonso Cravioto imprimieron al movimiento una dirección cultista".[9]

Idealismo y espiritualismo en Caso, antiintelectualismo y voluntarismo en Vasconcelos. En general puede afirmarse que la filosofía de los ateneistas fue, primordialmente idealista y espiritualista, conjugada en Caso con un profundo sentimiento cristiano. Caso buscó en el espiritualismo francés y en el idealismo alemán solución a sus inquietudes. Se leía en el Ateneo la *Crítica de la razón pura,* que vino a ser para el grupo: "la liberación perenne de todo empirismo... la obra de Kant nos ofrecía el mundo del *a priori*... Kant nos extirpó las cataratas de los ojos, rompió nuestra virginidad filosófica".[10]

Junto a Kant, Nietzsche, Bergson, Husserl, Boutroux, Schopenhauer sin olvidar al mundo griego, en un eclecticismo cada vez más riguroso, influyen en los ateneistas y van modelando su pensamiento que hará eclosión en Caso en un espiritualismo cristiano.

Recordemos la carta que el filósofo francés Boutroux dirige a Caso en 1918 comentando la conferencia, de este último, sobre la filosofía francesa contemporánea, calificando el filósofo francés a la conferencia de Caso como "la interpretación en la filosofía propiamente dicha, en la esfera de lo racional bien entendido del libre albedrío, de la realidad y el valor del individuo, del derecho y el poder de la condición humana... Ni interior ni exteriormente está el hombre determinado... Os doy las gracias caro colega, por la atención que teneis a bien conceder a mis trabajos. Hoy más que nunca, urge que unamos nuestros esfuerzos por salvar las ideas que constituyen la dignidad del hombre".[11]

Caso encuentra en el pensamiento del filósofo francés algunas de las bases más importantes para la refutación del positivismo y del cientificismo exagerado, así como una orientación para sus críticas a la Revolución Mexicana, que tanto llegó a

[9]Vasconcelos, J. *Ulises criollo,* 1ª parte, pp. 232.

[10]Caso, A. *Obras completas,* vol. IX, p. 185

[11]"Carta de Boutroux a Caso", fechada en París el 18 de junio de 1918, en Caso, A. *Obras completas,* vol. IV, p. 1.

preocuparle. El espiritualismo de Boutroux y la defensa de la libertad del hombre, discurso que se oponía a cualquier forma de determinismo lo asimila Caso en la tarea de fundamentación de su "humanismo".

Ahora bien ¿cuál fue la posición del Ateneo ante el movimiento revolucionario mexicano?, ¿cuál su posición ante los lineamientos revolucionarios de Flores Magón y los ideales de Zapata? Procuramos responder las anteriores preguntas recurriendo a las propias palabras de los ateneistas en relación a ello.

De entrada es oportuno recordar lo afirmado por Henríquez Ureña: "Las actividades de nuestro grupo no estaban ligadas (salvo la participación de uno que otro de sus miembros) a las de los grupos políticos".[12] Insiste en que su revolución fue filosófica, liberadora en el pensamiento, creadora de una profunda vida intelectual. La mayoría de los integrantes del Ateneo guardaron una actitud neutral ante las propuestas de los grupos revolucionarios, puede decirse que en ellos se dio la "ideología de la neutralidad ideológica", de lo "apolítico", que indudablemente es representativa de una posición ideológica.[13]

Fueron los representantes intelectuales de un grupo burgués descontento no solo en lo cultural sino también en lo económico, relegado, en cierto modo, por el dominio de "los científicos". Representaron lo que entonces, fue llamada, por muchos, "la juventud culta", la que respondía a los dictados del espíritu; la juventud de los "cenáculos", en una palabra, añadimos, la que como Narciso, gozaba contemplándose en su propio espejo, formado por sus propias aguas, olvidando o no queriendo reconocer los problemas sociales y políticos del momento. Alfonso Reyes nos ofrece, al respecto, líneas sumamente significativas sobre ciertas ideas del grupo. En *Pasado inmediato* se refiere, años después, a esta posición y actitud de los ateneistas: "Trabajo costó a los muchachos de entonces el admitir otra vez, cuando la vida nacional dio un salto de resorte oprimido, que la tela histórica está tramada con los hilos de cada día; que los héroes nacionales, sólo entrevistos en las estampas alegóricas, a caballo y saltando por entre la orla simbólica de laureles, podían ser nada menos que este o aquel humilde vecino, conocido de todos, el Panchito de quien nadie hacía caso; o el ranchero ignorante y pletórico de razón aunque ayuno de razones que como el Pero Mudo del Poema del Cid, se enredaba cuando quería hablar y solo sabía explicarse con la espada".[14]

Indudablemente el Ateneo se sintió muy distante, ideológicamente, del grupo de estudiantes de la Escuela Nacional de Agricultura que en abril de 1911 pidieron la renuncia de Porfirio Díaz, así como de otros grupos de intelectuales del Nuevo Partido Liberal Mexicano y de los Clubs Liberales.

---

[12]Henríquez Ureña, P. *Estudios mexicanos*, p. 291.

[13]Sánchez Vázquez, A. "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales" en la revista *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 7, 1976, p. 9 y ss.

[14]Reyes, A., "Pasado inmediato", en *Obras completas*, vol. XII, p. 182.

Los ateneistas nunca aceptaron a la Revolución como movimiento de masas y por lo tanto tampoco al movimiento obrero mexicano, más bien estos hechos les resultaron siempre desagradables, eran, según Caso, "inexplicables" y "antimexicanos".

Según afirma Caso la revolución se había realizado al dejar el poder Porfirio Díaz: "El día veinticinco de mayo de mil novecientos once, el ilustre general don Porfirio Díaz, cesaba en su gobierno de treinta años. La Revolución había triunfado".[15]

Nos viene de inmediato la pregunta ¿según Caso la Revolución Mexicana consistía, simplemente, en este hecho?, ¿en forma tan ingenua entendía nuestro filósofo la tarea revolucionaria? Sin embargo la frase de Caso es significativa. Es pertinente recordar que Antonio Caso perteneció al "Club Reeleccionista" y que fue director del periódico *La Reelección*. Vasconcelos en su *Ulises criollo,* comenta: "Caso, en privado, nos hacía la defensa de Porfirio Díaz, lo juzgaba el mal menor de un pueblo inculto, sin esperanza".[16]

En la mayoría de los ateneístas la Revolución hizo aflorar un sentimiento de angustia. Caso al referirse a su generación la designa como "la generación atribulada": "Nosotros somos la generación más atribulada. Nacimos en aquellos días de paz octaviana que parecía interminable... Los nacidos en la refriega serán mas felices que nosotros; de todos modos más felices".[17]

Años después de comenzada la Revolución, comenta: "...difícil vencer la amargura que deposita día a día en el alma el desarrollo aún no terminado, y que parece interminable, de una revolución".[18]

Refugiándose en una filosofía que vendría a conformar la base teórica de su ideología; ideología de la caridad, el amor, el desinterés, nos ofrece, a lo largo de su obra, en cada uno de los ensayos al respecto, soluciones bellamente utópicas pero alejadas de la auténtica y precisa realidad mexicana. Indudablemente, nuestro filósofo, hubiera deseado sólo una revolución filosófica, una revolución del espíritu, en la que el pensamiento desdoblándose en sí mismo demostrara la plenitud del espíritu sobre lo empírico y material. En su ensayo "El problema de México" plantea que "¡Quizás el problema de la patria, como todas las cuestiones que no se aciertan a resolver, sea solamente un sutil, un arcano problema de amor!"[19]

A su vez Alfonso Reyes prefiere llamar a su generación, "la generación sacrificada", según su opinión: "La actividad literaria comienza a ser heroicidad. Los incansables amigos organizan todavía conferencias públicas... Caso trata de Bergson y la filosofía intuicionista. ¡Y esto en qué momento de desorientación y de luto! Es un testimonio, me decía Bergson asombrado, no poco consolador sobre las posibilidades del espíritu

[15]Caso, A. *Obras completas,* vol. IX, p. 81.

[16]Vasconcelos, J. *Ulises criollo,* 2ª parte, p. 333.

[17]Caso, A. "La generación más atribulada" en *Obras completas,* vol. IX, p. 272.

[18]Caso, A. *Obras completas,* vol. IV, p. 192.

[19]Caso, A. "El problema de México" en *Obras completas,* vol. IX, p. 71. Nos inclinamos a sugerir la necesidad de realizar un estudio sobre el sentido de lo "utópico" en la obra de Caso.

ante las fuerzas oscuras del desorden".[20] Lo anterior es sumamente significativo; es, indudablemente, un testimonio de cómo presentaban al extranjero, nuestros intelectuales ateneistas en su discurso literario y filosófico, al movimiento revolucionario.

A los ateneistas, filósofos de "cenáculo", clasistas, la Revolución Mexicana les pareció bárbara y angustiante. Según Vasconcelos "la revolución entera se había convertido en pesadilla de caníbales... El mal estaba arriba, en los jefes, según se hizo notorio en el trato de rufianes, compadrazgo de fieras, cerrado entre Zapata y Villa con prenda de sangre humana, pues se canjearon después de abrazarse, dos prisioneros".[21]

Situados en una peligrosa dicotomía: positivismo decadente y revolución social; el primero había sido fácil de superar en lo filosófico, la segunda irrumpía violenta con las secuencias propias de la lucha.

Los miembros del Ateneo no realizaron ninguna referencia seria, crítica, con base filosófica a los grupos revolucionarios. Su posición consistió, generalmente, en ignorarlos. En relación a ello es interesante recordar y reflexionar sobre los títulos y el contenido de las conferencias pronunciadas por los ateneistas en la Escuela de Derecho en el año de 1910. Caso habló sobre "La filosofía moral del antillano Eugenio María de Hostos"; Alfonso Reyes realizó un comentario sobre "Los poemas rústicos de Manuel José Othon"; Pedro Henríquez Ureña sobre "La obra de José Enrique Rodó"; Carlos González Peña disertó sobre "El pensador mexicano y su tiempo"; José Escofet sobre "Sor Juana Inés de la Cruz" y Vasconcelos enfocó el tema de "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas". En ellas, como puede advertirse, no hay alusión a los problemas sociales que se presentaban en México en aquel momento de gran agitación revolucionaria.

Es bien conocido que Vasconcelos se unió a Madero en su lucha, pero recordemos que éste no deseaba un movimiento de masas, sino un cambio en lo político con el fin de levantar la economía de su grupo social que, en los últimos años, se había visto seriamente afectada.

A pesar de la evidente postura de los ateneistas ante el movimiento revolucionario mexicano agrada a algunos, de acuerdo con ciertos patrones ideológicos, construir mitos alrededor de ellos y de las situaciones, o bien presentarlos como productos "puros", no contaminados por la compleja realidad, lo cual puede dar lugar a un análisis deficiente en el estudio de las ideas filosóficas o bien afirmar, en referencia a el caso concreto del Ateneo, que ellos, los ateneistas, fueron los intelectuales de la Revolución Mexicana y que el sentido humanista de dicho movimiento se debe a su pensamiento innovador espiritual y moral. Esto último fue afirmado por Lombardo Toledano.[22]

---

[20]Reyes, A. *Obras completas*, vol. XII, p. 214.

[21]Vasconcelos, J. *La tormenta*, p. 216.

[22]Lombardo Toledano, V. "El sentido humanista de la Revolución Mexicana" en *Conferencias del Ateneo*

Comienza Lombardo refiriéndose a "la generación de intelectuales de 1910" y a los escritores "obreros y predicadores de la revolución social" en México, adjudicándoles una tarea conjunta. Es así como Lombardo distingue dos grupos de ideólogos en la Revolución Mexicana: uno el de los ateneistas en el plano intelectual y moral, el otro el grupo anarquista en el plano de lucha. Los ateneistas, afirma Lombardo, dieron el tono humanista a la Revolución, su obra fue trascendente "en la orientación de nuestras ideas morales".

Lombardo confunde conceptos al relacionar la "orientación" en lo moral de los filósofos del Ateneo y la Revolución. Por otra parte olvida el planteamiento moral realizado por Ricardo Flores Magón y sus ideas sobre la dignidad del hombre, coincidentes y en relación con la lucha armada a la que siempre se opusieron los intelectuales ateneistas.

Pero, siguiendo a Lombardo, encontramos que según su opinión, los dos grupos tuvieron un propósito similar en la lucha contra la dictadura y su derrota: "El otro grupo no estaba compuesto de intelectuales como los del Ateneo: unos eran parias iluminados, otros ardían en el fuego de la doctrina anarquista. Mientras los restauradores de la filosofía y de las humanidades demolían con la conferencia la tesis darwinista burguesa de la vida social, los otros luchaban con la palabra y el fusil para derrocar las instituciones burguesas. Los unos invalidaban el régimen en sus cimientos más hondos, los otros acometían la empresa de derribar el edificio mismo de la dictadura. Tareas semejantes que la historia no debe dejar de valorizar unidas... Así se forjó el ideario de la Revolución. Sin previo acuerdo; pero coincidiendo en el propósito, los intelectuales del Ateneo, los anarquistas y los intuitivos, y los líderes de la Casa del Obrero Mundial presidieron con eficacia indestructible las ideas, fuerzas puestas en marcha, [de] el movimiento de las muchedumbres".[23]

---

de la Juventud, pp. 172 y ss.

[23]Lombardo Toledano, V. *Op. cit.,* p. 183. El doctor Fernando Salmerón en su excelente estudio "Los filósofos mexicanos del siglo xx", publicado en *Estudios de Historia de la Filosofía en México,* p. 277 y ss, señala, al respecto que: "La tarea de la nueva generación intelectual ...imprimía una nueva orientación en el terreno del pensamiento rompiendo con un pasado ideológico que concebía al pueblo mexicano como una entidad ...constituida definitivamente e imposibilitada para nuevas transformaciones. Esta tarea en sus orígenes y en sus intenciones es estrictamente paralela al movimiento maderista. Este paralelismo es lo que ha llevado a algún historiador a afirmar que los caudillos del Ateneo, fueron los 'precursores intelectuales' de la Revolución Mexicana, aunque no sus directores políticos" (cita como representantes de esta afirmación a P. Romanel en su obra *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México.* "El Colegio de México", 1954, y a Víctor de Alba en *Las ideas sociales contemporáneas en México.* FCE, México 1960). Continúa Salmerón; *"La verdad es que la Revolución Mexicana tuvo otros precursores en el orden intelectual: los que llevaron a cabo la crítica del porfirismo en el campo político y social, crítica que no solamente se hacia al margen de los círculos académicos,* sino que de una u otra manera proponían medidas concretas para reformar usos sociales, instituciones jurídicas o situaciones económicas ...el grupo [del Ateneo de la Juventud] define su carácter como generación intelectual, *su influencia es nula en relación con los problemas reales del país,* aunque sus anhelos de reivindicación humanista

Es verdaderamente lamentable la confusión de Lombardo. Jamás, como hemos demostrado, existieron "tareas semejantes" entre los dos grupos, es por lo tanto imposible valorarlos unidos pues en su disimilitud representan tareas y posiciones totalmente opuestas en el plano ideológico. Los ateneistas nunca "forjaron" y tampoco les interesó hacerlo, el ideario de la Revolución, pues ni en el caso de Vasconcelos la opinión de Lombardo es acertada. La idea y por lo tanto la concepción de la Revolución en los dos grupos era totalmente opuesta; lo que menos importaba al Ateneo, y quizá lo que más temía, era un acercamiento con el pueblo, sintiéndose siempre, en su "intelectualismo", ajeno a la lucha campesina y obrera.

Ma. del Carmen Rovira

tengan tan clara correspondencia con los ideales políticos de las clases medias de la etapa maderista". El subrayado es nuestro.

El doctor Juan Hernández Luna en *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* núm. 57-58-59, enero-diciembre, 1995, con la erudición que lo caracterizaba presenta en su artículo "Los precursores intelectuales de la Revolución Mexicana" diferentes opiniones de intelectuales mexicanos en relación al tema propuesto. Hernández Luna concluye afirmando que "nuestra Revolución de 1910 sí contó con precursores intelectuales... Cabrera nos dice que esos precursores prepararon el aspecto político antirreleccionista y democrático; Silva Herzog que esos precursores diseñaron los aspectos económico y social; y Lombardo Toledano y Reyes que esos precursores prepararon los aspectos humanista y cultural de nuestra Revolución". Líneas más adelante Hernández Luna al referirse concretamente a la filosofía que "preparó" a la Revolución Mexicana menciona la "Influencia fourierista-proudhonista": "El movimiento obrero y campesino de México ha tenido sus filosofías y sus *directores intelectuales* que lo han orientado y conducido a sus luchas. Las filosofías que lo orientan al nacer son el socialismo utópico de Fourier y el anarquismo de Proudhon; sus primeros caudillos ideológicos son hombres formados en estas doctrinas y en íntimo contacto con los problemas de nuestra realidad nacional", p. 292-293. El subrayado es nuestro.

Al parecer Hernández Luna distingue entre "precursores intelectuales" y "directores intelectuales". Nos inclinamos a pensar que dichos conceptos, (en el contexto concreto de nuestra Revolución de 1910) se enlazan tan íntimamente que es imposible realizar, entre ello, una clara y delimitada distinción.

Por otra parte la inquietud de Hernández Luna consiste, primordialmente, en demostrar, como él mismo lo afirma "he querido mostrar que nuestra Revolución de 1910 sí contó con precursores intelectuales". Estamos de acuerdo con él, pero entre dichos "precursores intelectuales" no pueden contarse, como lo hace Lombardo y se inclina a aceptar Hernández Luna, a ciertos intelectuales del Ateneo: Caso, Vasconcelos, Reyes. Fueron otros los "precursores intelectuales" y a su vez "directores intelectuales" de la Revolución Mexicana: Camilo Arriaga, Antonio Díaz Soto y Gama, Juan Sarabia, Ricardo Flores Magón, Librado Rivera..."

MIGUEL OTHÓN DE MENDIZÁBAL

Miguel Othón de Mendizábal nació en México en 1890. Antropólogo, cursó estudios en la Escuela Nacional Preparatoria y posteriormente en el Museo Nacional de Arqueología, Etnografía e Historia.

En la Universidad Nacional Autónoma de México fue jefe de investigadores en el valle del Mezquital (estado de Hidalgo) y director del Instituto de Investigaciones Sociales. Colaboró para el Instituto Politécnico Nacional como jefe del Laboratorio de Antropología y más tarde fue nombrado director del Instituto de Investigaciones Económicas. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) fue asesor del Departamento de Asuntos Indígenas y rector de la Universidad Obrera. Murió en 1945, siendo publicadas sus obras completas en 1946.

Mendizábal mostró una gran preocupación por la situación de los indígenas mexicanos, tema al que dedicó gran parte de su producción intelectual, destacando filosóficamente su análisis de la ética indígena y en general de la moralidad de los pueblos autóctonos prehispánicos, centrándose en los mexicas, los mayas y los incas, si bien todo esto le preocupaba en vista de la situación de los indígenas de su época y no en un mero trabajo de antropólogo. También hizo diversos análisis sobre la vida política nacional y la educación, en los que se hace evidente el perfil izquierdista y socialista de Mendizábal, que en *El socialismo y la educación*[1] manejaba un discurso netamente marxista-socialista respecto al futuro de las sociedades, aunque consideraba que en su época México era todavía un país semicolonial en el que no había las condiciones para llegar a la meta del socialismo, por lo que la situación de México era la de luchar por las reivindicaciones inmediatas.

Ante esta situación sería que Mendizábal considerara a la educación un factor clave en el progreso de la sociedad, dentro de la cual daba un papel preponderante a los indígenas, a quienes igualmente consideraba que debía dárseles educación para sacarlos de la mala situación en que estaban, dedicando un escrito en específico para este tema que llevó el nombre de *Eduquemos al indígena*[2], que completaba una serie de estudios en torno a las clases sociales mexicanas y el origen de las desigualdades en México; entre estos ensayos también podemos considerar *El origen histórico de*

[1]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "El socialismo y la educación", en *Obras completas Vol. IV*, México, 1946, pp. 377-384.

[2]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Eduquemos al indígena", en *Obras completas Vol. IV*, México, 1946, pp. 373-376.

nuestras clases medias[3] y una lista de diferentes trabajos menores del autor; no obstante, como se ha indicado, el tema central de Mendizábal fue el indigenismo, lo que es claro desde obras como el *Ensayo sobre las civilizaciones aborígenes americanas*[4]; *Los cuatro problemas fundamentales del indígena*[5]; *Situación actual de los indígenas*[6], y de gran relevancia filosófica, su conferencia titulada *Ética indígena*[7].

Mendizábal mostraba grandes conocimientos sobre la historia de México, que conocía en aspectos tanto económicos como sociales, haciendo una constante relación entre ambos aspectos, siendo esto claro en *El origen histórico de nuestras clases medias,* en que analiza parte de la problemática económica de la Nueva España para conectarla con las clases sociales de su época. Como otros autores, coincidía en que los españoles ejercían una marcada supremacía económica y política sobre los criollos, que alcanzaría su punto más alto a principios del siglo XIX. Para nuestro autor:

> No iban a ser, sin embargo, dichos privilegios de carácter político, los que determinarían el profundo antagonismo entre criollos y españoles, sino las repercusiones que éstos tenían en el orden económico y la desigualdad que habían producido en la distribución de la riqueza y en las posibilidades de obtenerla.
>
> La idea, muy generalizada, de que los criollos, en su conjunto, eran una clase privilegiada, es completamente falsa, pues si un estrato étnicamente privilegiado carece de la base económica correspondiente, no representa otra cosa que una categoría de necesidades y de aspiraciones, sin medios de satisfacerlas, lo cual constituye una inferioridad moral y material y nunca un privilegio.[8]

Mendizábal se refería también a otros aspectos económicos que detonarían la independencia, como la propiedad de la tierra, que consideraba el único factor que

[3]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "El origen histórico de nuestras clases medias", en MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. *Obras completas Vol. II,* México, 1946, pp. 557-571.
También está publicado en MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "El origen histórico de nuestras clases medias", en MENDIZÁBAL, Miguel Othón de [et al], *Las clases sociales en México. Ensayos,* 12ª Ed., México, Nuestro tiempo, 1983, pp. 9-22.

[4]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Ensayo sobre las civilizaciones aborígenes americanas", en *Obras completas Vol. II,* México, 1946, pp. 5-173.

[5]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Los cuatro grandes problemas del indígena", en *Obras completas Vol. II,* México, 1946, pp. 483-505.
Originalmente fue una conferencia dictada en la Sala de conferencias del palacio de Bellas Artes el 13 de abril de 1942.

[6]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Situación actual de los indígenas de México", en *Obras completas Vol. VI,* México, 1946. pp. 507-521.

[7]MENDIZÁBAL. Miguel Othón de. "Ética indígena", en *Obras completas Vol II.* México, 1946. pp. 403-419. Originalmente publicado en el *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia Etnografía,* Tomo II, 4ª Época. Núm. 1., Enero a marzo de 1923.

[8]MENDIZÁBAL. Miguel Othón de. "El origen histórico de nuestras clases medias", p. 560.

pudo haber unido a grupos tan dispares como los de la Nueva España, dentro de los cuales los criollos le parecían haber estado en un mero "vanidoso concepto", ya que los ricos eran sólo una parte de ellos, el verdadero control de la economía y sus beneficios, para Mendizábal, nunca dejó de estar en manos de los peninsulares, que seguían siendo dueños del comercio exterior e interior, junto con los medios de transporte, aunque habían tenido que emplear el trabajo de los criollos, mestizos y castas para el funcionamiento de ese trabajo.

Mas como hemos dicho, la preocupación central de Mendizábal fue la situación de los indígenas. Consideraba como uno de sus máximos defensores, si no es que al principal de ellos, a Vasco de Quiroga, dedicándole un artículo en la revista *Crisol* en 1931. Se refería al último viaje del primer obispo de Michoacán y hace una comparación con otros importantes misioneros del siglo XVI. Mendizábal escribiría que:

> Sin dejar de ser un hombre de oración, don Vasco de Quiroga no tuvo coloquios místicos con los pajarillos del Señor; como el siervo del Dios fray Martín de Valencia; sin dejar de ser varón apostólico, no ensangrentó sus desnudas plantas en los guijarros de los agrios senderos evangélicos, como Motolinía; sin dejar de ser hombre de ciencias sagradas y profanas, no fue luz de su siglo, como el maestro de maestros y doctor de doctores, fray Alonso de la Veracruz; pero si entre la gloriosa falange religiosa hubo quienes a él se le pudieran comparar en el amor a las almas indígenas, ninguno le aventaja en querer a sus pobres cuerpos tan fatigados y tan hambrientos. Por eso nuestra generación, que tiene como finalidad suprema la redención material del indígena, le debe tributar más que a ningún otro su ferviente homenaje.[9]

El tema indígena será retomado en otras obras, en las que analizaba distintos aspectos, tales como la ética religiosa y la moral social de los grupos autóctonos, esto en secciones específicas del *Ensayo sobre las civilizaciones aborígenes americanas,* aunque también es de gran importancia el ensayo *Los cuatro problema fundamentales del indígena,* en la que hace su balance sobre los efectos que la política mexicana del siglo XIX tuvo sobre los indígenas. El inicio del ensayo es sumamente interesante al vincular la discusión sobre la capacidad racional de los indios con la visión científica que comenzaba a ser común en el siglo XX.

Mendizábal comenzaba citando una carta de Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, dirigida a su sucesor, Luis de Velasco, epístola cuyo tema era el trato que debía dársele a los indígenas. Me permito citar dicha carta al ser un elemento clave en la argumentación de Mendizábal:

[9]MENDIZÁBAL Miguel Othón de. "Vasco de Quiroga", en *Obras completas Vol. III,* México. 1946, pp. 305-306. Originalmente en *Crisol,* año III, T. V, Núm. 25, de 6 de enero de 1931.

> Algunos dirán a V. Sa. que los indios son simples y humildes, que no reina malicia ni soberbia en ellos y que no tienen cobdicia; otros al contrario, que están muy ricos y que son bagabundos e que no quieren sembrar: no crea á los unos ni a los otros, sino trátese con ellos como con cualquiera otra nación sin hacer reglas especiales.[10]

Para Mendizábal la ciencia había demostrado lo mismo cuatro siglos después, esto es, que todas las razas del mundo tienen el mismo potencial para la vida en sociedad, en sus palabras, "la vida útil y creadora", por lo que eran las circunstancias históricas y geográficas las que influían en el retardo de algunas culturas. Más adelante veremos en su conferencia *Ética indígena* que tenía bien identificados tanto a detractores como a defensores de los indios a lo largo del tiempo, haciendo mención de nombres como Bartolomé de Las Casas, Domingo de Betanzos, Mariano Cuevas, Francisco Bulnes, Boturini, Palafox, Clavijero y otros.

Para Mendizábal, el régimen virreinal no había cambiado la estructura económica de los indígenas sino que sólo la había encausado al beneficio del rey de España, de sus representantes y de los conquistadores; como consecuencia, los indígenas siguieron inmersos en un régimen de propiedad comunal ajeno al sistema liberal del siglo XIX. Mendizábal veía en la disolución del sistema comunal el surgimiento del latifundismo y la aparición de las clases sociales más allá de la pertenencia a determinados grupos étnicos o castas, muy propios del régimen virreinal, de manera que nuestro autor consideraba que la independencia no había sido benéfica para los indígenas. Explicaría que:

> La primera Constitución de México, de acuerdo con el concepto enciclopédico reinante, declaró, naturalmente, a los indios ciudadanos, con derechos y obligaciones iguales a los individuos de las diversas categorías étnicas, económicas y sociales de su población; pero el indio estaba acostumbrado a vivir en comunidad, a ser simplemente una unidad biológica dentro de su célula social, y, en consecuencia, estaba en condiciones de inferioridad notoria para la lucha por la vida en un sentido individual; en tanto que los mestizos, los mulatos y las castas todas, individualmente inferiores y aun infames, dentro del concepto colonial, se vieron libres para emprender la lucha por su mejoramiento e incluso por la conquista del poder político, ya no como estratos étnicos de una sociedad de castas, sino como clase social.[11]

Y más adelante diría que:

[10]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Los cuatro grandes problemas del indígena", p. 485.
[11]MENDIZÁBAL. Miguel Othón de. "Los cuatro grandes problemas del indígena", p. 496.

Así pues, la independencia no benefició al indígena, sino que lo lanzó a una lucha para la que no estaba preparado. Sin embargo, el indio se refugió detrás de su comunidad, indestructible cuando tiene como base la propiedad comunal de la tierra. Desgraciadamente, las leyes de desamortización, queriendo dar un carácter general al golpe dirigido concretamente a las propiedades religiosas, las hizo extensivas a todas las propiedades de comunidad, afectando a los colegios e instituciones de beneficencia y también a las propiedades comunales de los pueblos.[12]

El principal efecto que criticaba Mendizábal a esta política era el aislamiento a que habían sido llevados los indígenas, cuyos descendientes habían podido integrarse a la sociedad no como indígenas sino como proletarios. Hasta aquí se veía la preocupación inmediata de Mendizábal por la situación indígena y sus origen, pero no había profundizado en los indígenas previos a la conquista, lo que sí hace en *Ética indígena,* con lo que parecía adelantar, si bien no de la manera sistemática y especializada que lo hizo Miguel León-Portilla en su tesis doctoral *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* de 1956 y después publicada, la discusión sobre aspectos filosóficos entre los pueblos prehispánicos, concretamente los aztecas, los mayas y los incas; en este caso, Mendizábal no discutía si había filosofía entre los indígenas pero sí hacía un análisis de sus principios éticos.

El trabajo fue publicado como ensayo arqueológico, no como un trabajo filosófico, pero el texto va mucho más allá y aunque es breve, es un ensayo que plantea una cuestión filosófica muy importante para el pensamiento filosófico mexicano.

Hemos adelantado que Mendizábal tenía bien detectados a defensores y detractores de los indígenas a lo largo del tiempo, considerando que "la disparidad de opiniones no tiene más origen que una simple cuestión de criterios, pues los datos concretos, los hechos sobre los que se fundan conceptos tan disímiles, son los mismos, ya que las noticias de los primeros conquistadores o monjes, fuente única en la materia, perfectamente concordes en lo esencial, sólo discrepan en el detalle."[13]

Apuntaba igualmente la certeza de que los indígenas tenían la noción de la existencia del alma, aunque su religión pensaba en el más allá de una manera no únicamente espiritual, ya que se conservaba el cuerpo con lo indispensable para llegar al mundo de los muertos. Es importante señalar que lo que se consideraba para pasar al más allá no era la conducta en la vida sino el género y la calidad de la muerte; no obstante, según Mendizábal, los indígenas habrían desarrollado una fuerte ética intramundana, que, en sus palabras, "no pudo ser más apegada a los dogmas y a la moral, pues la educación propendía desde la infancia a disciplinar los espíritus en la

[12]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Los cuatro grandes problemas del indígena", p. 496.
[13]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Ética indígena", p. 405.

observancia de los rígidos preceptos que la legislación mantenía inviolables mediante sanciones rudas e ineludibles."[14]

Pero el funcionamiento de este rígido sistema ético, basado en la dureza de los castigos, era aún más fuerte con quienes estaban encargados de vigilar su cumplimiento, además de que había de fondo una eficiente estructura institucional.

Nuestro autor, al analizar el papel de la instrucción de las mujeres en la sociedad azteca, hacía una crítica a sus homologas europeas del siglo XV y XVI. Desafortunadamente no tenemos datos aquí para corroborar lo que afirma Mendizábal, que consideraba que en la Europa del siglo de la conquista la educación de las mujeres, "considerada innecesaria y aun peligrosa para su virtud y recato, era desatendida en absoluto por el Estado, quedando relegada su rudimentaria educación a la solicitud siempre errónea e insuficiente del hogar, o encomendada al convento con perjuicio por lo general de la especie, puesto que hurtaba a la maternidad numerosos organismos selectos, las niñas aztecas eran preparadas para su importantísima función social, con el mismo esmero que los hombres, a las que les eran propias, tanto en el hogar, bajo la mirada vigilante de la madre, como en los institutos educativos nacionales en cuyos departamentos femeninos, antes de perder el recato extremado que las costumbres imponían a su sexo, fortalecían más su conducta con apego a los estrictos principios morales, adiestrándose, además, en todos aquellos menesteres domésticos o de utilidad para la función que les estaba asignada, adquiriendo todos los conocimientos usuales de su época y de su medio."[15]

Finalmente, Mendizábal analizaba también el polémico tema de los sacrificios humanos, al que ve objetivamente aunque sin llegar a disculparlo. Se pregunta más bien por la calidad ética de los sacrificios realizados por los indígenas en comparación con los actos sangrientos de otras épocas y de su tiempo, aun entre los pueblos cultos, que también los habrían aceptado; si pensamos en el contexto de Mendizábal, debemos considerar que cuando escribió esto habían pasado apenas cinco años de que había finalizado la Primera Guerra Mundial.

Para analizar el sacrificio humano entre los indígenas, consideraba las guerras religiosas llevadas a cabo por los europeos y las criticaba en tanto iban contra los principales preceptos capitales que sostenían a la religión cristiana, es decir, iban contra el respeto a la vida humana. Para Mendizábal, "El piadoso cruzado, al asestar al mandoble que partiría la celada del sarraceno, o el ferviente católico al atravesar de parte a parte con su estoque al hereje reformado, no solamente privaban al cuerpo de la vida terrestre, sino que, en su firmísimo concepto, condenaban al alma del contrario a las penas eternas."[16]

Contrario a esto, Mendizábal consideraba que:

[14]MENDIZÁBAL. Miguel Othón de. "Ética indígena", p. 405.
[15]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Ética indígena", p. 415.
[16]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Ética indígena", p. 410.

> Los sacrificios humanos no iban envueltos entre los aborígenes, en desprecio ni odio para la víctima, que de aborrecido guerrero enemigo o esclavo degradado pasaba a ser propiedad del dios en cuyo honor sería sacrificado y personificación del numen mismo; [...] los aztecas, los más crueles de los americanos, hacían beber a los prisioneros, fuertes por el trato regalado, no debilitados ni macilentos por el "pan y agua" de las mazmorras, brevajes narcóticos que los librarían del natural dolor y que los harían caminar al holocausto con la placidez de la inconciencia.[17]

A lo largo del texto Mendizábal hacía una defensa de la moral indígena, para preguntarse al final por la razón de lo que llamaba la "desmoralización" de los indígenas de su tiempo. Consideraba que se trataba de un tema complejo, pero adelanta una respuesta, culpando a los colonos españoles, los criollos y los mestizos que colaboraron con los primeros durante la colonia; pero aún más culpable que España consideraba al México independiente, "pues continuando sin freno ni piedad la explotación de sus razas nativas, les ha impuesto, además, la dura contribución de sangre de un siglo de luchas políticas."[18]

Finalmente, Mendizábal consideraba que el México de su época debía atender la relación con los pueblos indígenas, idea que abarca mucho de su trabajo, como es claro a partir de algunos de ellos, en los que consideraba necesaria la reivindicación material de los pueblos autóctonos. Su trabajo abarcó desde aspectos meramente antropológicos e históricos hasta llegar a plantear una visión filosófica de los indígenas y sus instituciones antes de la conquista.

A partir de un amplio conocimiento de la historia mexicana supo detectar el origen de un problema no resuelto en su tiempo y que consideró fundamental. Llevó esta actividad no sólo al plano teórico sino que realizó trabajo institucional para ello, por lo que debe ser considerado como una figura muy importante dentro de los debates indigenistas y multiculturales cuando de la integración de los pueblos indígenas se trate, cuestión para la que sus obras deben ser estudiadas con atención.

Luis Aarón Patiño Palafox

[17]MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. "Ética indígena", p. 410.
[18]MENDIZÁBAL. Miguel Othón de. "Ética indígena", p. 418.

JOSÉ VASCONCELOS

José Vasconcelos nació en Oaxaca en 1882 y murió en la ciudad de México en 1959. En plena juventud le toca vivir el acontecimiento más significativo de la historia contemporánea de México: la Revolución Mexicana. Mas no se trata de una vivencia pasiva, sino activa. Ya en 1909 se agrupa con otros tan jóvenes e inquietos como él, a saber, Antonio Caso y Alfonso Reyes entre otros,[1] e inician el Ateneo de la Juventud[2] con el objeto de divulgar y discutir públicamente tópicos filosóficos, en franca y consciente oposición con el positivismo, filosofía e ideología oficial del régimen porfirista. De manera individual, Vasconcelos tuvo una participación política importante, como un intelectual comprometido con el momento histórico que le correspondió vivir.

La producción bibliográfica de nuestro autor es vasta e interesante, por la variedad de temas tratados aunque dispersa, a pesar de estar publicadas sus *Obras completas.* En este espacio mencionaremos sólo algunas, imposibles de pasar por alto en un estudio por breve que este sea: *La raza cósmica,* publicada en 1925; *Indología,* en 1927, *Tratado de metafísica,* en 1929; *Ética,* en 1929; *Estética,* en 1935; *Ulises criollo:* la vida del autor escrita por él mismo, publicada en 1935; *La tormenta:* segunda parte de *Ulises criollo,* en 1936; *El desastre:* tercera parte de *Ulises criollo,* en 1938; *El proconsulado,* cuarta parte de *Ulises criollo,* en 1939; *Lógica Orgánica,* en 1945 y *Todología: filosofía de la coordinación,* publicada en 1952.[3] En relación con esta investigación serán analizadas, fundamentalmente, sus obras autobiográficas, además de *La raza cósmica* y el *Tratado de metafísica.*[4]

El pensamiento filosófico de José Vasconcelos es claramente deudor de la filosofía de Pitágoras, Plotino, San Agustín, el Cristianismo, Schopenhauer y Bergson. A modo

---

[1] Es justamente Vasconcelos quien nos ofrece la lista más completa de los ateneístas, a saber: Alfonso Reyes, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri, Enrique González Martínez, Rafael López, Roberto Arguelles Bringas, Eduardo Colín, Joaquín Méndez Rivas, Médiz Bolio, Rafael Cabrera, Alfonso Cravioto, Jesús Acevedo, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Roberto Montenegro, Ramos Martínez, Manuel Ponce, Julián Carrillo, Carlos González Peña, Isidro Fabela, Manuel de la Parra, Mariano Silva y Aceves y Federico Mariscal.

[2] Cf., en esta misma obra, el estudio realizado por Ma. del Carmen Rovira G., sobre "El Ateneo de la Juventud".

[3] Estas obras se encuentran reunidas en los cuatro volúmenes de las *Obras completas,* a excepción de la última: *Todología: filosofía de la coordinación.*

[4] No citamos aquí los múltiples prólogos, artículos, conferencias, declaraciones y discursos escritos y/o dictados por José Vasconcelos.

de ejemplo, vemos que comparte con Plotino la tesis de que la vida espiritual y la purificación del alma debían ser preocupaciones a ser resueltas antes que la necesidad de adquirir una cultura intelectual. Sabemos que para Plotino la comprensión de lo Uno no nos llega por el conocimiento científico ni por el pensamiento entendido como conocimiento de las otras cosas inteligibles, sino por una presencia que es superior a la ciencia.[5] También comulga con el monismo de Plotino, en tanto concibe la materia, inerte, oscura e irreal, no como un principio anterior al ser, sino como una degradación del ser, un mal, puesto que se aleja de lo espiritual, de la esencia divina. Solamente la conciencia, en un proceso inverso logra, a veces, detener la caida degradante y se purifica. En este activo proceso, tanto para Plotino como para Vasconcelos, la religión y la filosofía interaccionan prácticamente hasta el punto en que la contemplación es también producción. En *El monismo estético,* asevera nuestro autor esta interacción:

> El arte es religión pura que solamente consagra las expresiones sinceras; la afectación y la copia, jamás alcanzan su sentido eterno. Hay emoción de arte, cuando sentimos que la esencia profunda del yo, súbitamente inundada de simpatía, penetra y comprende el sentido infinito de las cosas. La intuición artística aprehende el dato exterior, el objeto o la emoción les invierte su ley propia y saturada de ellos, se ensancha con libre fantasía. Una fantasía venida desde las profundidades del ser, vigorosa y creadora de realidades mucho más firmes que las ideas que sólo cristalizan en la variedad física de la sustancia, en lo que llamamos materia.[6]

Es el misterio del arte que tiene sus propias leyes, su propio orden, distinto al orden de la ciencia y de los sentidos ilustrados por la razón.

En la filosofía de Plotino, nuestro autor halla significaciones eternas que hacen posible atenuar las desdichas que se guardan en la condición humana de constante caída, ofreciendo un orden nuevo, redentor, liberador, que por ascenso contemplativo permite a las almas encontrar las claridades inefables existentes en el universo.

El cristianismo llega a la unidad, es decir, a Dios, por medio del amor. Las religiones védicas nos llevan al ser absoluto por la senda del conocimiento, demostrándonos la identidad del alma con la esencia infinita. El arte es también una manera de comunión con la dividad. La actividad artística también implica inversión del dinamismo corriente; interrupción y reorientación de los procesos mecánicos de la naturaleza con el objeto de libertar una corriente lírica, que se mueve conforme al pathos de la belleza infinita.[7]

El arte es, pues, revelación en la acción. Como en Plotino, contemplación en la producción, es entonces cuando se siente y se reproduce el universo todo.

[5]Plotino. *Selección de las Enéadas.* México, Edición Nacional. 1967. p. 433.
[6]José Vasconcelos. *El monismo estético,* en *Obras completas,* vol. 4. p. 42.
[7]*Idem.* p. 80.

Dejaremos aquí lo referente a los antecedentes o fuentes del pensamiento filosófico de nuestro autor, conscientes de que el espacio disponible no nos permite ahondar en este rubro por demás interesante.

En cuanto a los estudios realizados sobre José Vasconcelos, cabe señalar que han sido múltiples, profundos y muy amplios, verdaderas empresas llevadas al cabo por especialistas en la obra toda de nuestro autor.[8] En nuestro caso nos limitaremos a exponer, brevemente, tres aspectos del pensamiento filosófico de Vasconcelos: a) la idea de Estado; b) la idea de hispanidad y c) la idea de epistemología en el plano filosófico.

Vasconcelos, como político y hombre de acción independiente y decidido, si bien no desarrolla claramente una idea de Estado, menos aún, una teoría del Estado, sí manifiesta abiertamente su rechazo a toda forma de Estado totalitario o Estado policía absolutista. Se opone al porfirismo, al carrancismo, y al callismo:

> ... en aquellos días finales del porfirismo... Sin duda en el campo, especialmente en las comarcas remotas, existían abusos tremendos, pero no peores que los impuestos por los nuevos propietarios, los generales del carrancismo y del callismo. Porfirio Díaz y muchos de sus colaboradores se mantuvieron ajenos a la explotación directa del trabajador. Hay que llegar a los tiempos de Calles para ver a las tropas batiendo a los trabajadores en El Mante o en Cajeme, las fincas de Obregón y del propio Calles y sus hijos. De todos modos, no fue la miseria la causa del levantamiento maderista. Ni se movió el país por desesperación y sí por anhelo de un mejoramiento espiritual. México tenía pan y quizá más seguro que en cualquier otro período de su historia; pero anhelaba lo que no puede dar un tirano: libertades. Por ansia de libertades y por encono contra gentes que aprovechaban la influencia oficial en sus negocios particulares, México respondió al llamamiento maderista.[9]

Las atrocidades cometidas le parecen a nuestro autor suficientes para

> ...mover la conciencia de las clases educadas en los colegios, deseosas de ver que México superase su barbarie. Una reacción de la cultura y el sentimiento de humanidad contra el matonismo militaroide y la incultura en el poder, eso fue el movimiento de protesta que culminó con la rebelión maderista.[10]

[8] *Cf.* Fell, Claude. *José Vasconcelos: Los años del águila.* (1920-1925), México, UNAM, 1989. y, Vera y Cuspinera, Margarita. El pensamiento filosófico de Vasconcelos. México, Ed. Extemporáneos, 1979. Col. Latinoamérica y otros.

[9] José Vasconcelos. *Ulises criollo.* (Segunda parte), p. 321.

[10] *Ibid.*, p. 311.

Vasconcelos tomó parte activa en dicho movimiento e hizo proselitismo en pro del mismo, por eso invitó a Díaz Soto, a quien admiraba porque había participado en el conato de rebelión magonista, en protesta por la penúltima reelección de Porfirio Díaz. Pero, señala nuestro autor:

> Los Magón, derrotados, habían tenido que refugiarse en los Estados Unidos, y Díaz Soto, amnistiado, vivía en retiro honesto y laborioso. Lo primero que hice, pues, fue comunicarle la invitación de Madero y hacérsela extensiva. Con sorpresa vi que no sólo la rechazaba, sino que amistosamente me aconsejó que no me presentase a la junta –a la que lo había invitado Francisco I. Madero– y que cortase toda relación con los alborotadores de la oposición. No valía la pena, dijo, sacrificarse por un pueblo que nunca responde al llamamiento de sus mejores. A él le habían quebrantado su porvenir y estaba decidido a no volver a mezclarse en la política de un país de indios embrutecidos por el alcohol... –Usted puede soñar en democracia, compañero, porque ha pasado su vida en la capital; no conoce a nuestro pueblo. El campo no está preparado sino para la abyección. La única política eficaz en México es la de Pineda –el gerente del porfirismo–; una política de pan y palo, o sea, un despotismo ilustrado.[11]

Vasconcelos compartía esas reflexiones, pero, aún así, se sintió llamado –como un destino– a luchar en las filas maderistas:

> En las primeras reuniones –nos dice– quedó constituido el comité original ...El elemento joven lo representamos: Federico González Garza, compañero de colegio y hombre puro; Manuel Urquidi, educado en el extranjero y buen demócrata; Roque Estrada, abogado de Jalisco, y yo.[12]

Y, también, se sintió llamado a sostener enfáticamente una visión o quizás una concepción de un Estado diferente:

> La convicción de que el porfirismo era una cosa podrida y abominable había arraigado en mi sensibilidad. La evidencia de los atropellos diarios cometidos a ciencia y paciencia del régimen, y un sentimiento de dignidad humana ofendida, convertían en pasión lo que primero había sido desagrado y sorpresa.[13]

Vasconcelos militó activamente en el movimiento que luego fue un Partido, Conoció el libro *La sucesión presidencial,* publicado por Francisco I. Madero. Dirigió

[11] *Ibid.*, p. 310.
[12] *Ibid.*, p. 311
[13] *Ibid.*, p. 310.

el semanario, convertido posteriormente en diario, *El Antirreeleccionista,* con suscriptores en toda la república.

Forjadores de una conciencia nacional, soñaron con un gobierno[14] al servicio de una idea de Estado que permitiera el desarrollo individual y social, claro, tal vez un "Estado social liberal",[15] puesto que se interesaban en el progreso:

> La revolución maderista no era regresión, sino exigencia de progreso. A Porfirio Díaz podíamos agradecerle ciertos aspectos de nuestro progreso; pero no le perdonábamos el régimen de cuartel, la ley fuga y la explotación del público. Soñabamos con llegar a constituir un Gobierno en el que pudieran colaborar sin bochorno los hombres honrados.[16]

En este contexto se empieza a romper, de manera pacífica o violenta, con las formas tradicionales de organizar la economía, la política y la sociedad. La Revolución Mexicana será el mecanismo idóneo.

En toda la América Latina se desencadenan procesos similares que suponen ruptura con los viejos caudillos y oligarquías terratenientes, y la incorporación de las burguesías o pequeñas burguesías industriales y urbanas en transición.[17]

---

[14]Zippelius sostiene que "Las metas supremas de la actividad del Estado deben ser elaboradas, revisadas y armonizadas continuamente entre sí, e incluso modificadas si ello es preciso. Igualmente deben considerarse y disponerse los medios políticos y jurídicos (por ejemplo, como proyecto de ley) para la realización de estos objetivos. De este modo se proyectan anticipadamente futuros modelos de ordenación y planes de acción para la política exterior e interna. Todo ello es tarea del gobierno en cuanto suprema actividad directiva del Estado...", en *Teoría general del Estado,* p. 329. Y Norberto Bobbio define Gobierno como el "conjunto de las personas que ejercen el poder político, o sea que determinan la orientación política de una cierta sociedad". Es necesario añadir, sin embargo, que el poder del Gobierno, estando ordinariamente institucionalizado, sobre todo en la sociedad moderna, está asociado normalmente a la noción de estado. En consecuencia, con la expresión "gobernantes" se entiende el conjunto de personas que gobiernan el estado y con la de "gobernados", el grupo de personas que están sujetas al poder del gobierno en un área estatal. Existe otra acepción del término, más cercana a la realidad del estado moderno, y que ya no indica solamente el conjunto de las personas que detentan el poder del gobierno, sino el "conjunto de los órganos a los que institucionalmente les está confiado el ejercicio del poder". En este sentido, el gobierno constituye un aspecto del estado. *Cf. Diccionario de política,* bajo la dirección de Norberto Bobbio, *et al.* pp. 710 y ss.

[15]Para Zippelius, el "'Estado social liberal' de la sociedad industrializada de Occidente se sitúa en el campo de tensión entre las tendencias totalitarias y las liberales. Por un lado, es heredero de una época liberal que pretendía ceder a cada quien un grado máximo de desarrollo individual y económico, así como controlar la acción del Estado. Por otro lado, se ha demostrado, sobre todo, que una sociedad industrial pluralista requiere una continua regulación estatal que limite el egoísmo y el afán de desarrollo de los individuos, para que la libertad de unos no bloquee, en medida intolerable, la libertad de otros", en *op. cit.,* pp. 307 y ss.

[16]Vasconcelos. *Op. cit.,* p. 322.

[17]En el transcurso de su vida, Vasconcelos tuvo la oportunidad de palpar el fracaso de la Revolución Mexicana, el ocaso de la latinidad y el triunfo contundente del yankee. Como Bolívar, Rodó y otros, habría de soñar en una América Latina unida y fuerte, y para México, un país redimido por la cultura, pero sobre éste

Pero lo que pasa en América Latina en esta época, es fiel reflejo de lo acontecido en Europa después de la Primera Guerra Mundial. El totalitarismo permea el mundo en compañía de las ideologías sin compromiso. El Estado totalitario moderno interviene en todos los ámbitos de la vida. Concentra el poder político, la dirección de la economía y la autoridad religiosa o ideológica en manos del propio Estado. Como también lo está el mercado de trabajo y la actividad profesional, la vida social, el tiempo libre, la familia, el modo de pensar y toda la cultura de un pueblo son empapadas de las metas estatales y puestas al servicio de la sociedad. Esta situación la señala Vasconcelos en el texto siguiente, refiriéndose, a uno de los personajes representativos de ese momento, en cuanto al manejo de la economía:

> Era indudable que Carranza había faltado a su deber, funcionando como dueño absoluto de una situación nacional, disponiendo de fondos públicos y de emisiones cuantiosas, sin un intento de rendición de cuentas, encabezando sin programa un movimiento que todo el mundo creyó libertador y que lentamente se convertía en una hecatombe.[18]

Es un Estado cuya política está científicamente fundada, por ende, toda opinión contraria es errónea por principio. Parece obvio que

> Un estado que aspira a prevalecer en el mayor grado posible sobre la vida social no puede en consecuencia, respetar aquellos derechos fundamentales que no se subordinen sin fricciones en su programa político, así los proclame en el papel, pues estos derechos tiene precisamente como objetivo la defensa de ciertas ámbitos de libertad de los individuos frente al Estado.[19]

Vasconcelos es consciente de que lo que ocurre en el ámbito político de su tiempo es la consecuencia fiel de llevar al terreno de lo práctico la idea de un Estado así concebido:

> Colocada la política nacional en el terreno personalista, ya no hubo sino dos bandos: el de los leales y el de los traidores. Se llamaban a sí mismos los leales, todos los serviles de Carranza, que justamente traicionaban los princi-

pudo vaticinar, en los años de su mocedad: "Dejamos al México secular, aletargado en su encanto podrido de males que ya nadie advertía, y volvimos al otro México, el de nuestra frontera acometiva, intoxicada de un progreso que también llevaba dentro la ponzoña de la rápida decadencia que hoy palpamos. Y así, entre un pasado decrépito y un futuro ni eficaz ni nuestro, la cabeza se emborrachaba de idealismos falsos y el apetito se abría al goce indiferente, a la amenaza y, acaso, la certeza de nuestra perdición", en *Ulisea criollo.* Primera parte. p. 59.

[18]Vasconcelos. *La tormenta,* p. 68.

[19]*Cf.* Zippelius R. *Teoría general del Estado.* 1985. pp. 297 y ss.

> pios de un causa que se llamó a sí misma constitucionalista. Y éramos traidores todos los que intentábamos librar al país de las dictaduras y práctica caníbales que manchan su historia.[20]

De esta manera, el individuo era desplazado del escenario político, social y cultural. Recordemos que para Portes Gil "El general Calles encarnaba, él solo toda la revolución".[21] Servilismo vil y oportunista, por un lado, y sostén de un Estado totalitario, por el otro.

Este tipo de razonamiento suscita, en los hombres sensibles e inquietos, un rechazo inmediato, y la proposición de nuevas cosmovisiones que den sentido a la vida y propicien una sociedad personalizada, humanista. Combaten la razón positiva como única manera científica de acercarse a la realidad social. Atacan el proceso evolutivo de la historia y sus leyes ubicadas más allá del hombre.

Vasconcelos y los grupos de intelectuales y de políticos en los que participó, conscientes de esta situación, se dieron a la tarea de oponerse sistemáticamente a ello.

Parece ser que Vasconcelos, si bien rechaza decididamente todas las manifestaciones de un Estado totalitario, también elimina la posibilidad de admitir un Estado liberal en el cual se considera la libertad negativa, entendida como el margen de libertad de acción que el Estado deja al individuo. Mientras que la libertad positiva o activa, propia de la concepción democrática, se entiende como participación en la formación de la voluntad general.

El liberalismo moderno, producto de la Ilustración, situó al individuo en el centro de la existencia social. Los conflictos religiosos de los siglos XVI y XVII, además de exigir más obediencia a Dios que a los hombres propaló en la conciencia general las limitaciones del poder estatal. En el siglo XVIII se sostiene la doctrina filosófica de la autonomía moral del individuo.

Se postula que el Estado no debe reglamentar la vida económica, sólo debe garantizar la seguridad y la propiedad de los ciudadanos, lo demás es iniciativa de cada uno. Prevalecerán los más aptos, quienes al lograr sus fines, elevarían el bienestar general. Es la propuesta de Mandeville en la fábula de las abejas: los vicios privados, como el egoísmo y la vanidad son la base de la prosperidad del conjunto.[22] Es el *Laissez faire, laissez passer* sostenido por muchos, desde los fisiócratas hasta Wilhelm von Humboldt, pasando por Adam Smith, defendieron un Estado liberal.

Vasconcelos más bien da al término liberal una connotación *sui generis* pero que confirma nuestra sospecha: no se inclina por un Estado liberal:

[20]Vasconcelos. J. *La tormenta,* pp. 210-211.

[21]Vasconcelos. J. *El proconsulado,* p. 89.

[22]*Cf.* Mandeville, B. *La fábula de las abejas,* p. 11 y ss.

> Los maderistas nos decíamos liberales, pero de criterio y práctica, sin compromisos, ni siquiera con el ideario retrasado de los jacobinos mexicanos. Por liberal, entendía yo, uno que obra y piensa conforme a su conciencia por encima de toda consideración partidarista...[23]

En su lucha por un justo medio, el hombre nunca termina la tarea de hallar, en las situaciones cambiantes, ese equilibrio entre el tutelaje totalitario y la liberalidad excesiva. El Estado social liberal de la sociedad industrilizada de occidente se sitúa en esta tensión entre las tendencias totalitarias y las liberales. El Estado industrializado de occidente se desgasta por esta antítesis, representada, por un lado, por los principios del Estado de Derecho y, por otro, por las técnicas de una conformación social racional. El Estado social liberal está llamado a mediar en las pugnas de intereses organizados, a regular y procurar compensaciones a las necesidades y oportunidades justas para todos.[24]

¿Pretende nuestro autor un Estado social liberal? Es difícil determinarlo, pero podríamos intentar analizar un poco más sus ideas, sus posturas, y, a lo mejor, poder inferir con fundamento un acercamiento a esa postura intermedia ya expuesta.

El Estado mexicano surge, realmente, como expresión de una contrarrevolución institucionalizada. Un Estado emergente fruto de la unión entre grupos dirigentes y masas populares, entre caudillos, empresarios y capitales extranjeros.

En este estado de cosas, Vasconcelos, crítico del Estado emergente, propondrá una alianza entre Estado, masas obrero-campesinas, intelectuales y artistas. Reorienta la historia y proyecta una sociedad nueva, cuya tarea fundamental no sea la producción. Crea un mito. Inventa una utopía.

Desde la praxis educativa universitaria, Vasconcelos aparece como un colaborador en la construcción de un Estado bonapartista y en la creación de una ideología nacional-populista en el país. Por el contrario, respondiendo a las necesidades del momento, se lanza a construir un Estado de corte popular, nacionalista y plural, por lo menos en cuanto a la apertura de espacios para las artes, la poesía, la filosofía y la música. No obstante, el Estado aprovecha la praxis vasconceliana, sus misiones culturales, para legitimarse. Pero Vasconcelos se da cuenta y se retira, no sin antes intentar, en 1929, acceder a la presidencia para proponer el reino de las artes y la comunidad humana y civilizada:

> Se trataba de barrer corrupciones, ningún pasado de nuestra turbia política merecía resucitar... Por encima de todo hacía falta que el país designase para su gobierno a los mejores, no a los peores como se venía haciendo, a los ilustrados, no a los palurdos.[25]

[23] Vasconcelos. *El proconsulado,* p. 280.
[24] *Cf.* Zippelius, *op. cit.*
[25] Vasconcelos. *El proconsulado,* p. 50.

Como vemos, su proyecto está lejos de la realidad del Estado bonapartista, al cual combate sobre todo en lo fundamental: la represión totalitaria, el fraude electoral y la reelección. El texto siguiente es verdaderamente contundente:

> El principio glorioso de la "no-reelección" consagrado con la sangre de tantos mártires debe ser inscrito de nuevo en nuestra carta fundamental... Un plazo irrevocablemente limitado para el mando vuelve cauto al poderoso y torna humano al gobernante. Además, junto con la no-reelección, es urgente fijar la responsabilidad de ese amo absoluto que es entre nosotros el presidente... Es bochornoso que se le tolere un grado de irresponsabilidad que no tienen los reyes de los países civilizados... Urge, pues, reformar la Constitución en el sentido de que el Presidente sea enjuiciable en casos como los de violación electoral manifiesta, o cuando se consumen fusilamientos, prisiones arbitrarias o expulsión de ciudadanos...[26]

Vasconcelos es un desmitificador del Estado totalitario, desde el ángulo que se le enfoque: desde la reflexión teórica, la militancia revolucionaria, la colaboración con el Estado, la acción educativa, la propuesta filosófica etc.

Después de este análisis, probablemente no estemos aún en condiciones de sustentar la idea de un Estado social liberal en el pensamiento de José Vasconcelos; pero, nos parece patente su rechazo rotundo al sostenimiento de todo tipo de Estado totalitario, absolutista o su opuesto, el Estado liberal.

La raza cósmica

En esta obra Vasconcelos presenta una utopía para los pueblos latinoamericanos, a la par que derriba muchos mitos, impuestos, sobre todo, por el imperialismo sajón, sustentado en la teoría de la selección de las especies de Darwin y en las tesis Spencerianas que avalan la superioridad del blanco y rechaza el mestizaje. En oposición, Vasconcelos sostiene, como punto clave, que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse, hasta constituir un tipo humano diferente, fruto de la unión de los pueblos.

> Y se engendrará de tal suerte el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo.[27]

Defiende el mestizaje y encumbra las características positivas de la raza mestiza augurándole un gran destino: dará origen a una quinta raza definitiva:

[26] *Ibid.*, p. 23.

[27] Vasconcelos. *La raza cósmica*, p. 27.

> El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado.[28]

Esta noble y gran tarea es misión especial de los latinoamericanos, es decir, de los mestizos. En estas tierras, iberoamérica, se fundirán las cuatro razas que ya existen, este es su destino:

> ...constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de américa hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.[29]

Vasconcelos, después de analizar las bondades de los habitantes de la América española; el clima y la geografía de estas tierras, y diversos pueblos, augura un gran porvenir a los iberoamericanos, muy a pesar del materialismo de Spencer.

> En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.[30]

Los latinos son, para nuestro autor, "poseedores de genio y arrojo"; con unidad religiosa por la influencia universal del cristianismo, y unidad cultural; dotado de "simpatía con los extraños" al estilo de Rodó[31] y de fácil trato con otros hombres y pueblos distintos, lo que hace propicia la mezcla, además de sus abundantes recursos naturales los cuales hacen pensar en América Latina como el continente elegido:

[28] *Ibid.*, p. 16.
[29] *Ibid.*, p. 27.
[30] *Ibid.*, p. 30.
[31] Para Rodó, "Tenemos –los americanos latinos– una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor, su continuación en lo futuro. El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye; ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz plasmante, con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán el americano definitivo del futuro", en *Ariel*, pp. 105-106.

> Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la humanidad.[32]

De todas estas características constitutivas de la forma de ser iberoamericana, destaca el deseo de universalidad que hace posible la raza síntesis; y el sentido de la belleza que permite vivir bajo los cánones del amor y de la belleza. Por eso afirma Vasconcelos que

> La raza más apta para adivinar y para imponer semejante ley en la vida y en las cosas, ésa será la raza matriz de la nueva era de civilización. Por fortuna, tal don, necesario a la quinta raza, lo posee en grado subido la gente mestiza del continente iberoamericano; gente para quien la belleza es la razón mayor de toda cosa.[33]

Para nuestro autor representa la oportunidad histórica para forjar la raza síntesis, universal y definitiva.

Vasconcelos confió en el espíritu cristiano para orientar los destinos y los intereses de América. Es la doctrina cristiana, especialmente la enseñanza de Francisco de Asís: el amor a los semejantes sin distinción de casta o color, un factor importante en la fusión de razas en la América peninsular. Pues sin vivir este amor, sin la fraternidad universal como ley entre los iberoamericanos, perderían la oportunidad de ser la raza síntesis. La quinta raza vivirá conforme a las verdades contenidas en la Revelación.

Vasconcelos considera que para llegar a esta quinta raza, la raza cósmica, es imprescindible que la humanidad como totalidad logre su máximo desarrollo, no basta con que unos cuantos pueblos se desarrollen. Para ello deben pasar por tres periodos o estados que suponen un proceso gradual de liberación de la necesidad y sometimiento de la vida entera a las normas superiores del sentimiento y la fantasía: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético.

En el primer periodo predomina la fuerza material. Los hombres luchan contra ellos mismos. La conducta humana está regida por una razón tan débil como el gusto. La fuerza bruta domeña el juicio y lo somete a una voluntad primitiva, lo corrompe y envilece. De esta manera

> ... no es posible trabajar por la fusión cordial de las razas, tanto porque la misma ley de la violencia a que está sometido excluye las posibilidades de cohesión espontánea, cuanto porque ni siquiera las condiciones geográficas permitían la comunicación constante de todos los pueblos del planeta.[34]

[32] Vasconcelos. *Op. cit.*, p. 51.
[33] *Ibid.*, p. 50.
[34] *Ibid.*, p. 38.

En el segundo periodo, además de aprovechar lo conquistado por la fuerza, se tiende a corregir los errores del estado anterior, y se tiende a que prevalezca la razón.

> En este régimen, la mezcla de razas obedece, en parte, al capricho de un instinto libre que se ejerce por debajo de los rigores de la norma social, y obedece especialmente a las conveniencias éticas o políticas del momento.[35]

Es un estado en el que no se logran avances importantes, se imponen cargas pesadas a los demás en nombre de la razón, y en nombre de una lógica superficial y equívoca se condena la mezcla de razas.

> La característica de este segundo período es la fe en la fórmula, por eso en todos sentidos no hace otra cosa que dar norma a la inteligencia, límites a la acción, fronteras a la patria y frenos al sentimiento. Regla, norma y tiranía, tal es la ley del segundo período en que estamos presos, y del cual es menester salir.[36]

En el tercer periodo se quiere actuar con libertad, fundamentada no en la razón, sino en el sentimiento creador y en la belleza. Las normas serán dictadas por la fantasía, facultad suprema. Es decir, no habrá normas, bajo el supuesto de que todo lo que nace del sentimiento es certero. El mérito de una acción no se valora ni por sus resultados ni por embonar con las leyes de la razón; en el mundo del pathos estético se está más allá del bien y del mal. No se actúa por deber, sino por alegría y placer:

> Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa.[37]

Todas las actividades del hombre, y por ende, la vida moral y sexual, están impregnadas por el goce estético, en este periodo. Este cambio de situación, gestará una bella humanidad en donde la procreación, dirigida por el gusto, por la ley de la simpatía refinada por el sentido de la belleza, originará una raza que reúne lo hermoso existente en cada pueblo: el genio y la cultura del blanco, el arte del indio, la pulida sensualidad del negro, las virtudes del amarillo...

El espíritu que anima, en este periodo, a la 5a. raza, habrá de dotarla de una singular emoción por la belleza, de un amor que por la naturaleza de su origen se fundirá con la divinidad:

---

[35] *Ibidem.*
[36] *Ibid.*, p. 39.
[37] *Ibidem.*

> En el tercer período, la voluntad se hace libre, sobrepuja lo finito, y estalla y se anega en una especie de realidad infinita; se llena de rumores y de propósitos remotos; no le basta la lógica y se pone las alas de la fantasía; se hunde en lo más profundo y vislumbra lo más alto; se ensancha en la armonía y asciende en el misterio creador de la melodía; se satisface y se disuelve en la emoción y se confunde con la alegría del Universo: se hace pasión de belleza.[38]

La raza cósmica representa para Vasconcelos la superación de todos los males, una utopía estética, una exhortación para cumplir la más alta misión histórica del mestizaje, cuya posibilidad se funda en las capacidades y virtudes de los Iberoamericanos. Anticipación imaginaria que con las alas de la fantasía, pretende superar el continuo desastre de lo humano.

La raza cósmica ofrece la visión mas acabada de la idea de universalidad de Vasconcelos. La 5a. raza está llamada a perdurar gracias a la abundancia de recursos naturales con que cuenta la América Latina. Aquí es donde surgirá Universópolis que dará acogida a lo mejor de las cuatro razas que habitan el mundo. Ciudad que crecerá gracias al dogma y a la emoción contenidos en el amor cristiano. Cristianismo que todo lo permea, poder activo y trascendente capaz de otorgar eternidad a lo humano. Universópolis, la ciudad de todas las razas, es heredera de una historia y un destino de gran magnitud. Allí vivirán en justa armonía todos los hombres.

En el *Tratado de metafísica,* y también en la *Ética,* la *Estética* y en la *Lógica orgánica,* Vasconcelos ofrece una respuesta alternativa al problema del conocimiento, como teoría del conocimiento y como epistemología en el plano filosófico, tal como él la concibe, como una "Totalidad".

En esta medida se preocupa por delimitar conceptualmente qué sea el conocer, quién conoce y cómo se conoce, hasta el grado de proponer auténticas estrategias de conocimiento que implican una concepción de aprendizaje distinta a la usanza tradicional que le tocó vivir y conocer. Dichas estrategias serían extrapolables al ámbito de la filosofía, como aprendizaje y, por ende, como enseñanza.

Conocer es, para nuestro autor, la aprehensión que un sujeto hace de un objeto, acción que supone elementos insustituibles:

> ...si por intuir y conocer entendemos toda toma de posesión del objeto por parte del sujeto, cada intuición se nos descompone en tres elementos, prácticamente inseparables, o sea sensación, acción dialéctica categorial y valoración ético estética.[39]

[38] *Ibid.*, p. 40.

[39] Vasconcelos. *Estética,* en *Obras completas,* v. 3. pp. 1154-1155.

Claro, en principio, el conocimiento se da de manera primitiva en cualquier relación de un ser orgánico con un objeto, por ejemplo:

> ...cada vez que un ciliolo palpa, cada vez que un jugo disuelve un alimento y lo convierte en combustible de vida, el conocer trabaja oscuramente... Y es tarea filosófica abrir las puertas de cada sentido en lugar de cerrarlas para juzgar únicamente con el aparato ya hecho de la inteligencia.[40]

En esta manifiesta defensa del conocimiento sensorial, nuestro autor lo reconoce en todos los animales, precisamente porque considera que:

> Elementalmente el conocer es una operación por la cual el individuo se pone en relación con su ambiente, ya sea para asimilarlo, ya para repelerlo.[41]

Esta operación es mecánica e instintiva en seres inferiores al hombre, en éste, se completa con la inteligencia que es:

> la facultad de crear representaciones; es decir, de acompañar la sensación real con una imagen subjetiva; una forma que en cierto modo reemplaza al objeto y lo incorpora a una técnica propia de la conciencia.[42]

Vasconcelos ya vislumbra modos específicos y subjetivos de conocer, precisamente porque la imagen del objeto en los sujetos no suele coincidir con las determinaciones del mundo externo, esto implica que el orden real y el orden mental no embonan exactamente.

Este análisis conduce a nuestro autor a denunciar las incongruencias de la tradición idealista, en cuanto a la naturaleza del proceso cognoscitivo:

> ...*cogitatio* supone aprehender, tomar posesión. El *gnosere* griego supone idéntico ejercicio. Arbitrariamente el idealismo pondrá en segundo término cuando no en olvido, la operación aprehensiva, la toma de posesión material o virtual, para fijarse nada más en la *operación representativa,* primera etapa del conocer, su *antecedente visual* complementario, pero no indispensable. No indispensable porque también se ejercitan formas de *conocimiento sin imagen,* mediante el ejercicio elemental del sentido.[43]

[40] *Ibid.*, p. 1161
[41] *Ibid.*, p. 1165.
[42] *Ibidem.*
[43] *Ibid.*, p. 1166.

Vasconcelos advierte en el idealismo una ruptura entre el poder imaginativo y el propósito aprehensivo, al optar por el primero deja a un lado la realidad como tal; sin embargo, para este estudio, interesa principalmente destacar, que el acto de conocer, en su integridad biológica, une la *cogitatio* y la aprehensión con lo que tiene de representación ideal y formal. De esta manera, nuestro autor se opone a la fragmentación del conocimiento, pues entiende la *cogitatio* como conocimiento total:

> Un conocimiento de todas las operaciones de la conciencia, sensaciones, ideas, quereres, en vez de un conocimiento puramente formal que equivale a lo que captaría del mundo un organismo que fuese ojos nada más.[44]

Podemos observar cómo Vasconcelos considera, en múltiples ocasiones, al sujeto que conoce como hombre moderno, informado e interesado en comprender su entorno, auxiliándose, como herramienta cognoscitiva, de todas las potencias de su conciencia, todas las astucias y posibilidades de su ingenio, la totalidad de sus aparatos de investigación y de apoderamiento.[45]

De ahí que toda teoría del conocimiento, o más bien, toda epistemología implique un estudio de la conciencia, a fin de escudriñar esos mecanismos de "apoderamiento" de la realidad que posee cada sujeto cognoscente, cada sujeto aprendiente, pues el conocimiento es un proceso complejo, aun

> en la psicología del niño con todo un sistema de conocimiento complicado que no puede explicarse con el apriori kantiano, ni con el *a priori* fenomenista[46]

Estas consideraciones van más allá de lo supuesto por la hipótesis idealista, incompleta según nuestro autor, aun para el hombre racional de Aristóteles, distinto del hombre emocional, del niño y de la mujer.

Por otro lado, Vasconcelos distingue conocimiento de pensamiento:

> Conocimiento -afirma- no es sinónimo de pensamiento, sino algo todavía más amplio que el pensamiento; esto es: reducir a términos de conciencia los elementos más extraños, haciéndolos participar de nuestra vida según sus afinidades con los distintos poderes de nuestra personalidad y ligado todo en una convición de superexistencia y trascendencia en que se combina lo disímil, para el logro cabal de la armonía.[47]

[44] *Ibid.*, p. 1167.
[45] *Ibidem.*
[46] *Ibidem.*
[47] Vasconcelos. *Metafísica*, en *Obras completas*, v. III. p. 491.

De esta manera, conocer es la capacidad de hallar vías hacia la redención, hacia la trascendencia. Por el conocimiento la conciencia se convierte en causa segunda en cuanto completa la obra redentora de Cristo Jesús, al convertir en imágen el mundo que le rodea. La conciencia con sus propias herramientas, intereses, ritmo y principios organizadores, relaciona armónicamente los entes dispersos, dotándolos de una existencia más elevada.

El conocimiento, además de redimir, coordina. Pues conocer no es sólo conceptualizar o inteligir la realidad, sino que también es coordinar, sintetizar, reunir estructuras, seres concretos heterogéneos. "Conocer es coordinar existencias"[48]

Para esta acción se requiere un sujeto que sabe pensar, es decir, "coordinar, ligar en sus relaciones obligadas, todos los concretos".[49] Supone, entonces, un sujeto creativo, protagonista del conocer y por ende, del aprender. Es un sujeto que construye el conocimiento precisamente, sostiene Vasconcelos, porque

> El sujeto es lo que conoce, pero no como espejo que refleja los objetos, sino un ser con personalidad que transforma los objetos y en esa misma medida los crea.[50]

Esta forma de concebir el conocimiento, como construcción, como síntesis de elementos heterogéneos, es posible gracias a un sustrato energético comunitario que permite asimilar la conciencia con el objeto. Un dinamismo afín explica la relación entre el mundo y el alma que lo piensa. Hay un eslabón entre sujeto y objeto, una energía, que, aunque se manifiesta de manera diversa, hace posible el conocimiento. El yo y el cosmos son expresiones de una misma energía. Tanto que

> al pensar nos sentimos como involucrados en el Cosmos, igual que si toda la naturaleza fuera inseparable de nuestra propia porción de esencia.[51]

Esta caracterización que del conocer y del conocimiento hace Vasconcelos, la extrapola él mismo al ámbito de la filosofía, de ahí que nos parece factible sostener que nuestro autor aporta importantes elementos para una epistemología en el plano filosófico:

> Filosofar debiera ser por lo mismo, lo contrario de analizar, lo contrario de disociar, lo contrario aun de discurrir. Un estado de ánimo más bien de sufí musulmán, tal es la manera más honda de la filosofía.[52]

---

[48] Vasconcelos. *Lógica orgánica*, en *Obras completas*, v. IV. p. 676.
[49] *Ibidem.*
[50] *Ibid.*
[51] Vasconcelos. *Metafísica*, p. 392.
[52] *Ibidem.*

Una especie de simpatía ontológica, de reconocimiento emocional de la semejanza entre sujeto y objeto, sería un punto de partida del conocer. Es un parentesco universal fundado en que todo procede de una misma sustancia, todo, en la medida que existe, es ser, y por ende, no me es ajeno. Por eso asevera radicalmente;

> No conoceremos ninguna realidad si no la penetramos con la simpatía, así le hayamos tomado la medida y el peso, la ecuación, el múltiplo y la raíz.[53]

Conocer implica, pues, reconocer la identidad en la diferencia de dos existencias, lo cual supone dos tiempos: primero, afirmar la diversidad, la particular manifestación, física, biológica o espiritual de la sustancia y, segundo, identificar o reconocer la energía común. Estos momentos deben coincidir. Sólo así se dará el conocimiento. "Conocer es identificar esencias y diferenciar atributos".[54] Estas aseveraciones suponen, una vez más, un sujeto activo, relacionado con su ambiente, de tal manera que:

> Lo que actúa no es una inteligencia ajena al suceso, sino inteligencia agente que modifica la antítesis racional sujeto-objeto. Un sujeto *agens,* que se dirige al objeto, lo capta, lo digiere como alimento, lo disuelve y lo transforma en su laboratorio y lo aprovecha en las complicadas relaciones de la vida material, social, moral.[55]

Podemos observar claramente un sujeto que estructura el conocimiento en un proceso ascendente y unificado por el absoluto; pero transformado por el sujeto.

Vasconcelos aclara, también oponiéndose a objetivistas y materialistas, subjetivistas e idealistas, que la realidad se manifiesta por vías distintas: como sensación, como representación, como voluntad y como emoción, caminos irreductibles a cosas y representaciones de cosas. En este sentido se opone a Berkeley, a Kant e incluso a Descartes.

Se incorpora a la metafísica por una vía no racional sino emotiva, siguiendo más bien a Maine de Biran y a Bergson, y hace derivar la existencia del sentir y no del pensar, en abierta controversia con una interpretación *sui generis* de esta tesis cartesiana:

> Cuanto percibo, toma apariencia en el dato primario de mi propio existir y este existir se me da espontáneo y vivo en cada instante de mi atención consciente.[56]

---

[53] Vasconcelos. *Lógica orgánica.* p. 770.

[54] Vasconcelos. *Ética,* en *Obras completas,* vol. III. p. 711.

[55] *Ibid.,* p. 710.

[56] Vasconcelos. *Metafísica,* pp. 422-423.

Ese dato primario es un conocimiento anterior al conocimiento racional, es fruto de la reflexión sobre uno mismo y surge por la vía emotiva, dando lugar a los demás géneros de conocimientos: "Del primitivo yo existo, proceden en realidad todas las sensaciones, todos los conceptos, las filosofías y los devenires".[57]

La "sensación de emoción" es un modo de conocer que contiene en sí más que la razón y más que la representación o imaginación. Tanto así que la existencia y la sustancia, como maneras objetivas del ser, se nos revelan en la emoción y no se pueden conocer completamente por la razón.

La emoción mediatiza la polarización sujeto-objeto, haciendo posible el conocimiento al resaltar la semejanza, la identidad de sustancia, como *conditio sine qua non* es dable el conocer:

> La emoción es condición primaria y también final; en suma, una manera inseparable de todo género de conocimiento. Un conocimiento sin emoción, mero esquema de cosa o de juicio, no corresponde a ninguna realidad: su actuar es estéril. En cambio, desde que el concepto se tiñe de realidad, ya se trátele realidad física o de realidad de espíritu, en seguida [sic] cobra vida. La realidad se nos presenta entonces como sustancia dada a la conciencia por la vía de la emoción.[58]

Como puede observarse, Vasconcelos concede especial importancia a la emoción en el contexto de su teoría del conocimiento y más allá de ella. En su teoría, emoción es equivalente a existencia; y, si ésta última es la atmósfera para poder filosofar, la emoción es, en consecuencia, el sustrato del pensar.

> No dejaría de decir, si no se prestase a confusión y no tuviese tanto empeño de respetar el significado corriente de las palabras, que toda mi teoría quedaría invariable, si en todo nuestro texto sustituyésemos la palabra emoción por la palabra existencia. Y así como existencia es el fondo común a toda vida y aun el fondo de toda cosa, pues pensar la cosa, es incorporarla en el seno de la emoción.[59]

En el pensamiento de Vasconcelos la emoción no es únicamente una facultad de conocer, es también, una cualidad de las cosas, es "el fondo, la esencia, el ser".[60] Es, también, estrategia cognitiva que opera en el sujeto como liberadora de las ideas y develadora de aquéllo que de los objetos resulta significativo para el espíritu. "La

[57] *Ibid.*, pp. 419-420.
[58] Vasconcelos. *Ética,* p. 743.
[59] Vasconcelos. *Metafísica,* p. 513.
[60] *Ibid,,* p. 558.

emoción agita la energía, petrificada en la idea; la hecha fuera de la envoltura formal, la pone a andar con impulso diferente del físico, impulso del espíritu".[61]

Queda aún más claro que la emoción, en la teoría del conocimiento de nuestro autor, constituye una estrategia cognitiva, una técnica que permite al sujeto, protagonista del aprendizaje significativo, construir, procesalmente, el conocimiento.

> La emoción nos aparece entonces como una suerte de razón profunda, que no va tomando las cosas desde fuera para quedarse con el esquema de la ficción lógica, sino que las va penetrando por dentro para apoderarse del sentido mismo de su mover, a efecto de intervenirlo y moldearlo.[62]

De esta manera la emoción, como estrategia coordinadora, es el "tercer órgano del conocer: la emoción descubridora y maestra de la *res significans*",[63] eslabón entre la conciencia, lo ya conocido y el mundo externo, la *res extensa,* el conocimiento nuevo; es un anexo a la *res cogitans,* la inteligencia.

Desde la metafísica hasta la estética, pasando por la ética, Vasconcelos parece no cansarse de insistir en la importancia de la emoción como herramienta básica para ejercitar el "don coordinador de la conciencia"; al mismo tiempo que indica la torpeza de la razón para lograr ese mismo objetivo, claro, esto se entiende en el contexto de su concepción de conocimiento como acto integrador:

> El conocimiento consiste en esencia en un acto unitivo que de pronto integra lo complejo en un conjunto orgánico que le otorga sentido. [...] La función unitiva es imposible por vía de razón; si el Universo fuese obra de razón se habría ya deshecho en distingos. El uno de la conciencia consiste por esencia en el acto vivo de una unificación de tendencias y de unidades sueltas.[64]

A pesar de todo, nuestro autor mediatiza su valoración de la razón y considera que tiene una función esencial: la abstracción, necesaria para conocer datos formales, cuantificar objetos, catalogar, generalizar. Sin embargo, tiene cuidado en advertir que "conocer no es lo mismo que abstraer, no es lo mismo que clasificar, no es lo mismo que generalizar",[65] pues ya sabemos que para Vasconcelos, conocer es enlazar lo diferente, integrar lo heterogéneo, de ahí que la síntesis cobre, en su teoría del conocimiento, especial relevancia: "siendo lo más importante del conocimiento la síntesis, y siendo la síntesis un resultado de emoción y no de razón, es evidente que

[61] Vasconcelos. *Ética,* p. 867.
[62] *Ibid.,* p. 868.
[63] *Loc. cit.*
[64] Vasconcelos. *Estética.* p. 1218.
[65] Vasconcelos. *Lógica orgánica,* p. 578.

conocemos más por la emoción que por la razón".[66] Aplicándolo al conocimiento de la filosofía, denuncia Vasconcelos lo nocivo que ha resultado para el aprendizaje de la misma, el tradicional maridaje con la razón.

En último término veamos los *a priori* en la concepción epistemológica de nuestro autor, que son desde nuestro punto de vista, garante de un verdadero afán de Vasconcelos, por dar el lugar adecuado a cada área y sus estrategias cognitivas. Entiende por *a priori,* algo diferente a Kant, más bien prefiere denominarlo "estructura funcional de la conciencia"[67] y lo define como "el conjunto de aparatos o instrumentos de que dispone la conciencia para enterarse de las cosas y enseguida operar dentro de ellas".[68] Pero este *a priori* no actúa si no es provocado o estimulado por una intuición externa o interna. Sin embargo, Vasconcelos no se refiere aquí a la intuición intelectual, al concepto o intuición incorporada a una forma lógica; ya que

> los fenómenos no nos ofrecen una dependencia conceptual discursiva, sino una dependencia serial constituida por un antes y un después; a esto llamamos un proceso, una concatenación de hechos que puede ser traducida a conceptos.[69]

Sino que la intuición realiza una función diferente en cuanto que también la noción de proceso es delimitada en una epistemología constructivista, por lo tanto, no acabada, no cerrada :

> En todo caso, el proceso no es lo mismo que la consecuencia dialéctica, ni algo idéntico a la noción de causa; el proceso es una forma del devenir que se manifiesta en la experiencia diaria y es, además, forma de nuestro *a priori* mental, capacidad de reconocer en el proceso un elemento estructural imprevisible unas veces, y casi siempre genético.[70]

Como puede observarse, el proceso es un elemento del *a priori* racional, junto con la atención, la memoria y el juicio; pero suponiendo un conocimiento centrado en el sujeto aprendiente, en el propósito de la conciencia, en los intereses personales.

La realidad es compleja por eso hay que ordenarla, organizarla, para hacerla asequible. En este sentido propone Vasconcelos distintos *a prioris* como instrumentos de exploración del conocimiento, los cuales divide en:

[66]Vasconcelos. *Metafísica,* p. 516.

[67]Vasconcelos define aquí el *a priori* orgánico, aludiendo a Kant: "Primero se habló de facultades del alma; se dice *a priori* a partir de Kant y ya va siendo tiempo de reemplazar ambas denominaciones con otra que exprese mejor el complejo vivir del alma, por ejemplo, la estructura funcional de la conciencia, para indicar que no se trata de un esqueleto inerte, sino de una estructura orgánica viva". *Lógica orgánica,* p. 571.

[68]*Ibid.,* pp. 544.

[69]*Ibid.,* pp. 549-550.

[70]*Ibid.,* p. 551.

> *a priori* mental, *a priori* ético y *a priori* estético, o sea, tres operaciones que corresponden a las tres maneras en que se ordena la realidad: el *a priori* mental o el *Logos,* la razón para manejar los conceptos; el *a priori* moral, el sentido ético, para juzgar las acciones, y el a *priori* sentimental o estético para juzgar de la belleza y disfrutarla.[71]

No pretendemos aquí desarrollar cada uno de los *a priori* porque excedería el espacio dedicado a este estudio, sin embargo, antes de concluir cabe señalar que Vasconcelos considera el *a priori* estético como una forma superior de organizar la realidad manifestada en esencias;[72] ya que sitúa los objetos sin deformarlos ni abstraerlos, sino que los coloca en un todo que los trasciende, gradualmente, según las etapas que señala nuestro autor: ritmo, armonía, sinfonía y contrapunto. Todas ellas aportan un nivel cada vez más complejo y perfecto en la misma línea epistemológica: la coordinación, la integración, el conocimiento. En este orden de cosas, el ritmo consiste:

> en ordenar, sucesivamente, elementos cualitativamente diversos y en serie lineal, sin escala, sin melodía, simplemente por repetición a intervalos variables, de un mismo son o de sones diferentes, pero repetidos sincrónicamente.[73]

El ritmo revela la unicidad de los heterogéneos, es decir, la factibilidad de que las cosas se adapten al ritmo del espíritu.

En grado ascendente, la melodía hace patente la capacidad interior del sujeto para construir el conocimiento. Mientras el ritmo da unidad a la diversidad,

> la melodía añade que los heterogéneos pueden disponerse conforme a ordenamiento que realiza su individualidad, y al mismo tiempo logra un conjunto del cual derivamos estímulo mental y júbilo del alma. El ritmo es comprensión y satisfacción de lo heterogéneo en el tiempo; la melodía es instinto y orden serial de construcción.[74]

---

[71] *Ibid.*, p. 545.

[72] En la *Metafísica*, nuestro autor delimita muy bien los tipos de esencias: "La esencia es física o es ética o es estética; cuando es física, tiene que revestirse del ropaje intelectual para organizarse y ascender, para pasar a la conciencia, lo cual es un paso a la trascendencia; cuando la esencia es acción ética, entonces tiene que adoptar los impulsos, las direcciones del instinto y el deseo y después de superarlo, termina su curso para trasladarse a la emoción de belleza. Cuando la esencia se manifiesta como emoción, entonces tiene que progresar, de la sensibilidad intelectualizada, al proceso imaginativo y más allá del conflicto de la voluntad y los deseos para convertirse en pura emoción y pathos de belleza", p. 639.

[73] Vasconcelos. *Estética*, p. 1335.

[74] *Ibidem.*

La armonía concurre positivamente en la construcción del conocimiento con la simultaneidad o la relación del sujeto y su entorno, lo cual genera comunión y bienestar.

En la sinfonía, el sujeto, deja a un lado todo procedimiento científico: inducción, deducción y observación, y se dedica a realizar una síntesis de emoción estética.

Para Vasconcelos es el contrapunto la forma más elevada de organizar el mundo, porque en esencia es

> una simultaneidad de varias partes concertadas; una unidad orgánica, diríamos, por analogía con los seres vivos; pues la composición musical en contrapunto no es un elemento en desarrollo como la melodía, un acorde complejo como la armonía, sino un ser sonoro, constante de partes, que una intención, un goce espiritual, unifica. [...] Descubriríamos entonces, en el contrapunto un elemento del espíritu, un sistema de organización, que es trasunto de cómo se organiza la vida en los albores de la espiritualidad.[75]

Si bien cada *a priori* representa un peldaño significativo en orden a lograr la unificación de todo, como una totalidad, Vasconcelos es consciente de que no es logrado por ellos como etapas evolutivas, sucesivas, y que tampoco a ellos corresponde lograr. Esta será una tarea propia de la filosofía.

Rosa Elena Pérez de la Cruz

[75] *Ibid.*, pp. 1366-1367.

ANTONIO CASO

Antonio Caso (1883-1946) inicia su obra con una cruzada de renovación cultural en México. Miembro fundador y primer presidente del Ateneo de la Juventud, lucha por la restauración de la filosofía que el positivismo había dejado fuera de las aulas, y él mismo logra impartirla en 1913 en la recién inaugurada Escuela de Altos Estudios. Continuó impartiendo materias filosóficas durante toda su vida. Maestro de generaciones de filósofos, siempre estuvo a favor de la libertad de cátedra y del pluralismo filosófico y en contra de cualquier filosofía oficial llámese positivismo o marxismo, como sucedió en 1933 con la instauración de la educación socialista en México.[1] Ocupó los más altos cargos académicos en la Universidad, cuya autonomía defendió vigorosamente, y de la que llegó a ser maestro emérito y rector. Figuró como socio de las más importantes corporaciones intelectuales nacionales e internacionales. En reconocimiento a su obra de divulgación cultural y a la excelencia de su exposición, fue proclamado Maestro de la Juventud.

Su labor no sólo se centró en la cátedra. Autor de numerosos libros, se ocupó de los problemas más relevantes de la filosofía, sobre los que escribió manuales, monografías y ensayos de toda índole, que primero publicó en la prensa y después resumió en libros más o menos afines. Como meros ejemplos podrían citarse *Los problemas filosóficos. Filósofos y doctrinas morales. Principios de estética. Sociología genética y sistemática. El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores. Discurso a la nación mexicana. La persona humana y el Estado Totalitario.* Pero su obra más personal fue *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*

El nuevo humanismo

Su reacción frente al positivismo desembocó en dos vertientes: una crítica a la entronización de las ciencias como portadoras absolutas de la verdad, y una búsqueda de vías alternativas de conocimiento. Sumando argumentos de James, Mach, Boutroux y Bergson, Caso señaló, en primer lugar, que en nuestros días ya nadie profesa el fetichismo de la ciencias; los propios científicos han declarado que sus resultados son relativos, descansan en conjeturas probables, cómodas para entender el universo, pero las leyes que parecen haber hallado en la naturaleza son contingentes y tienen

[1] Ver "Polémica Caso-Lombardo Toledano sobre la orientación ideológica de la Universidad", en *Obras completas* de Antonio Caso, vol. I.

un valor puramente instrumental. Si esto es así, si el universo no está regido por leyes fatales, se abre un resquicio para la libertad humana y la responsabilidad moral. En ese sentido, Caso se declaró pragmatista e indeterminista.

En segundo lugar, Caso aceptó que el conocimiento tiene su origen en la experiencia, como quiere el positivismo, pero, justamente por eso, lo acusó de haber sido infiel a su postulado fundamental. El positivismo redujo la experiencia a la ciencia y mutiló a tal punto el proceso del conocimiento, que dejó fuera a otras experiencias igualmente valiosas. Caso se propuso ser un positivista verdadero y, junto al conocimiento científico, procuró explorar otros conocimientos que vendrían a completar y enriquecer el primero. Ese sería su verdadero positivismo.

El positivismo verdadero o nuevo humanismo, como él lo denominó, debería filosofar con el Yo total y no sólo con el *ego cogitans*. Los límites de la razón no son los límites del conocimiento. El hombre también siente y quiere; además de razonar, intuye y con todos estos elementos será posible defender a la metafísica y la religión frente a las ciencias positivas.

Caso vio en el antiintelectualismo el camino más eficaz para abordar los campos vedados para la razón. Por eso se rehusó a especular a través de ningún sistema filosófico. Los sistemas adecuan la realidad a las ideas en vez de adaptar las ideas a la realidad –decía. A él le interesaban los problemas concretos y de acuerdo con estos, fue recogiendo sugerencias de los filósofos que conoció a lo largo de su vida. Nunca se identificó con ninguno de ellos. Convencido de que nadie posee toda la verdad, aunque algunos encuentren pequeños fragmentos, Caso reunió los que juzgó más valiosos, sobre todo los relacionados con las intuiciones que alumbraban aspectos diferentes de la realidad.

Para defender a la religión, Caso recurrió a la intuición mística. Haciendo suya la crítica Kantiana a las cinco vías tomistas, afirmó que es imposible demostrar la existencia de Dios.

"Dios no es una verdad racional". Dios se conoce por iluminación y sólo es accesible al hombre de fe. La religión descansa en la fe y la ciencia en la razón. La religión se ocupa de lo sobrenatural y la ciencia de la naturaleza. Ciencia y religión no tienen por qué oponerse siempre y cuando no se invadan entre sí.

Las ciencias ni siquiera nos entregan una imagen fiel de la realidad. Todo lo reducen a leyes, fórmulas y relaciones, según lo observó Bergson. Como productos de la actividad racional, se ocupan de lo abstracto y lo homogéneo y dejan fuera la realidad concreta, cambiante y evolutiva, es decir, la duración real, evidente al yo profundo, a la intuición empática que toma contacto como los datos inmediatos de la conciencia. Amparado en Bergson, Caso defendió en un principio a la metafísica.

Pero cuando llegó a su conocimiento la intuición eidética de Husserl, Caso admitió que "aun cuando la realidad es evolutiva y heterogénea, las esencias permanecen inalterables; si los seres tienen características individuales e indefinibles, también cuentan con elementos esenciales válidos en todo tiempo y lugar" y concluyó que "el yo pro-

fundo de Bergson tiene que reducirse al *ego cogitas* de Husserl". Sin embargo, señaló que la filosofía de Husserl es incompleta porque carece de la intuición de un principio dinámico y evolutivo, como lo advirtió Bergson. "Si no poseyésemos esta forma de intuir lo característico, lo concreto y único –escribió– no habría música, ni pintura, ni poesía". Desde entonces Caso reservó la intuición bergsoniana para el arte.[2]

A través de Husserl, Caso sostuvo "el positivismo de las esencias" y criticó al neopositivismo que conoció en su madurez.

Aseguró que frente al mundo de los objetos que cae en el círculo de la investigación de las ciencias positivas, frente a la *omnitudo realitatis,* se alza "el mundo de los objetos ideales que se refleja en la experiencia". Como esos objetos Caso trató de reivindicar a la metafísica como ciencia del ser.

Pero el ser no sólo se nos revela como esencia, sino como existencia, como ser en acto, y el sujeto puro de conocimiento que mira las ideas, jamás podrá mirar asimismo la existencia; en cambio ésta se revela a la intuición volitiva. Si tuviéramos pura inteligencia no residiría en nosotros la consciencia de lo real, "lo que se opone a mi voluntad es acto, existencia", declaró Caso recurriendo esta vez a Maine de Birán. La resistencia a la voluntad descubre una existencia independiente de nuestro pensamiento, porque la acción no puede moverse en lo irreal. Y la ciencia que tiene por objeto elaborar una teoría del ser (de la esencia y de la existencia) es la metafísica.

Por otra parte, Caso encuentra en Scheler el mejor camino para acceder a los valores. Si la inteligencia no capta ningún valor, la emoción encuentra un anchuroso mundo nuevo que es imposible reducir a ideas puras. Scheler colocó junto al *a priori* intelectual el *a priori* emocional y por ahí Caso alumbró la axiología.

Todo lo anterior quedó resumido por Caso de la siguiente manera: "así como la inteligencia va a su objeto propio, la esencia, y la voluntad revela la existencia, el acto de ser, el sentimiento se dirige al valor[3] y filosofar es tender a explicar el ser, la esencia, el valor y la existencia. La filosofía tiene por fin una concepción sintética del mundo como totalidad".

La existencia

Caso también concibió a la filosofía como un saber de salvación. Aun antes de conocer a Scheler, escribió en "Una definición de la filosofía": el hombre ha de responder a dos preguntas: ¿qué es el mundo? ¿Qué valor tiene? La respuesta a esas preguntas resume el conocimiento universal. Pero si hubiera que optar por una de ellas, optaría por la segunda ...podemos vivir sin conocer –decía– sin saber nada o casi nada sobre la naturaleza de las cosas hemos vivido siempre; en cambio no podríamos vivir

[2]Caso, A. "Positivismo, neopositivismo y fenomenología", en *Obras completas* vol. VII, p. 168, y "El acto ideatorio y la filosofía de Husserl", vol. VII, p. 75.

[3]*Ibidem,* "Esencia, existencia y valor", vol. VII, p. 326.

sin amar, sin venerar, sin respetar, sin adorar... sin saber como es bueno vivir".[4] *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* quiere ofrecer una respuesta.

Para Caso, la mejor forma de vida fue la que predicó Jesucristo, pero su cristianismo, libre de cualquier dogma religioso, chocaba contra las prédicas de Nietzsche y de Stirner que "causaban formidables estragos en las conciencias débiles y poco exigentes". Nietzsche ponía en jaque sus más puras convicciones cristianas. Donde Caso halló al héroe Nietzsche vio al esclavo. Para Nietzsche, el cristianismo es la apología de la debilidad, y la piedad el mayor obstáculo para el engrandecimiento: su máxima "no contentamiento sino más poder" negaba la vida caritativa y podría conducir a un pangermanismo y a una moral imperialista, como podría desprenderse del "feroz carnicero blando" del filósofo alemán.

Y aún más; desde la Primera Guerra Mundial, Caso declaró que los alemanes eran herederos directos de los dolicocéfalos rubios de Nietzsche y Vacher de Lapouje y consideró, "un deber luchar contra la moral de los dolicocéfalos rubios que se creen los dueños de los destinos de las naciones". Pero juzgó que la tarea sería inútil si no hubiera "excelentes razones filosóficas... para sostener ante el egoísmo vital el altruismo cristiano, el único altruismo".[5]

Caso apoyó sus razones filosóficas en San Agustín, Pascal y Tolstoi por un lado, y Schopenhauer y Mach por el otro, para enfrentar la caridad de los primeros con el egoísmo y la economía estudiados por los segundos y concluir, en contra de Nietzsche, que la apología de la fuerza no conduce a la superación del hombre, que cristianismo no significa debilidad, la debilidad consiste en dejarse dominar por el egoísmo y el egoísmo pertenece al estrato más ínfimo de la existencia. En cambio la caridad, supremamente vivida por Cristo, logra la verdadera superación humana.

Con ese objeto, Caso comienza a estudiar la existencia desde el punto de vista biológico y, desde ese punto de vista, se ocupa de las funciones elementales de la vida. Le Dantec vio en la lucha el signo distintivo de los seres vivos y Claudio Bernard lo trasladó la nutrición. Caso los identificó con el egoísmo; interpretó a la lucha y la nutrición como manifestaciones de la voluntad de vivir de Schopenhauer, del ímpetu del poder de Nietzsche y escribió: "el ser que se nutre se aprovecha del mundo exterior, lo trasforma en alimento, lo hace suyo para poder ser"; así se adapta al fin secreto de la conservación individual y cumple la finalidad egoísta de la vida. Lo mismo sucede con la reproducción; al reproducirse, el ser disfraza su egoísmo con el amor o apetito al sexo y a la prole. Aquí el egoísmo ya no funciona para la conservación individual, sino de la especie. Nada escapa al egoísmo vital, todos los seres vivos obedecen a la máxima del mayor provecho con el mínimo de esfuerzo.

[4] *Ibidem,* "Historia y Antología del Pensamiento Filosófico", vol. VI, p. 7.

[5] *Ibidem,* "La existencia como economía, como desinterés y como caridad", vol. III, p. 29.

Esa finalidad inmanente de acaparamiento, impenetrable para la inteligencia, pero evidente para la intuición, es inconsciente en la bestia, pero plenamente consciente en el hombre. Sólo los seres inertes ignoran el egoísmo, están "más allá del bien y del mal". El bien y el mal son exclusiva del hombre. Por eso la moral no debe construirse sobre datos exclusivamente biológicos como lo supone la moral imperialista de Nietzsche. Sería tanto como "provocar el aprovechamiento universal para una economía individual, hacer la apoteosis de la vida fuera del derecho, del poder sin finalidad moral, de la existencia como economía.[6]

Caso no sólo derivó la máxima del mayor provecho en el mínimo de esfuerzo a las funciones elementales de la vida. También la extendió a las actividades intelectuales aparentemente desinteresadas como las ciencias. Schopenhauer le enseñó que el conocimiento nunca es desinteresado, siempre obedece a la voluntad. Bergson vio en la inteligencia la facultad de crear útiles, instrumentos de acción. En la comodidad, en lo ventajoso para nuestro pensamiento, James encontró la verdad científica, y Caso preguntó: "¿cómo podría encarecerse más elocuentemente la esencia utilitaria, económica, egoísta y biológica, en suma del concepto?" Sin embargo, cuando conoció la crítica al psicologismo de Husserl, matizó un poco sus ideas; ya no vio a la teoría económica como la ley biológica del conocimiento, sino la juzgó como la expresión *a priori* del ideal humano en donde cabe lo más posible, el deseo legítimo de conocer el mayor número de hechos con el mínimo de supuestos para evitar la fatiga intelectual.

Incluso el juego, que parece canalizar lo que se tiene de sobra, quedó incluido en la existencia como economía. El juego sólo tiene lugar cuando ya se han cumplido las funciones elementales de la vida y se cuenta con un excedente de fuerzas que permiten realizar otras actividades. En el fondo, el juego sirve para combates futuros; los que juegan simulan luchas que después aplicaran para la sobrevivencia. Pero el sobrante de energía no tiene por qué gastarse sólo en el juego. También puede servir como soporte biológico para finalidades propiamente humanas. Si los animales sólo juegan, los hombres pueden usar el sobrante de energía para la acción desinteresada y la caridad.

El arte rompe por primera vez la ley del menor esfuerzo. Frente a la obra de arte descansa la voluntad, como diría Schopenhauer, desaparece el egoísmo y surge una actividad completamente desinteresada. La vida no podría explicarla. El desinterés innato del artista es contradictorio al principio de la economía, reclama un esfuerzo enorme y su resultado es inútil. Aun la razón lo ve como un "despilfarro chocante". Lo que prueba una vez más que el hombre no es sólo razón.

El egoísta lo quiere todo para sí; sólo se detiene en aquello que puede servir a sus fines y no conoce al mundo como es; Bergson señala que el mundo se le oculta en su prístina individualidad. En cambio, se entrega a la intuición desinteresada del artista.

[6] *Idem*, p. 42.

Así el artista obtiene un conocimiento nuevo y diferente. Un conocimiento que no surge de la abstracción, que no se puede reducir a conceptos, que sólo se obtiene con el desprendimiento de los fines biológicos de la vida.

Más adelante en *Principios de estética,* Caso relaciona la intuición desinteresada con una teoría de la *einfühlung* de Teodoro Lips y explica la creación artística como la conjunción de la intuición estética y la proyección sentimental sobre las cosas que se intuyen y admiran. La intuición es connativa de la expresión, según dijo Croce, pero la expresión artística, al chocar con los actos de la vida vulgar se vuelve creadora y forja su propio mundo; el del arte, formado por expresiones insólitas que la naturaleza no hizo sino sugerir. En este sentido, Caso observó que el artista aún es capaz de realizar actos sublimes: sacrificar al arte su placer animal, pero comentó que la sublimidad de su vida no puede compararse con la del hombre de bien que se sacrifica para ayudar a sus semejantes; después de todo, el artista va siguiendo la objetividad de la intuición que le es innata, pero el caritativo lo hace para evitar el dolor de los demás y tal sacrificio es libre.

Para Caso, la caridad pertenece a un orden diferente e irreductible al desinterés y a la economía. No es producto de una transformación del egoísmo. Sería inexplicable que la voluntad se negara a sí misma en el acto caritativo. Pero el hombre no sólo es egoísta, como pensó Schopenhauer. Junto a la voluntad egoísta está la buena voluntad. Ambas coexisten en el hombre. De su preferencia depende la acción moral.

La existencia como caridad invierte la fórmula económica de la vida. En vez de buscar el máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo, dedica el máximo esfuerzo con el mínimo de provecho. La caridad es lo más antibiológico que existe, pero también lo más humano.

La vida dedicada exclusivamente a la conquista, no obtiene mucho de sus triunfos efímeros. La prolongación de la especie tampoco. La especie no es más que una colección de individuos que no marchan hacia ningún progreso, si entendemos por progreso el esfuerzo hacia la perfección. Hoy somos tan buenos o tan malos como el primer día; más hábiles quizá para engañarnos, pero no más buenos. Tampoco el arte progresa. El arte antiguo ya era supremo. Sólo ha progresado la industria y la ciencia, justamente lo que aumenta nuestra avidez y no la calma, porque el egoísmo nunca se satisface plenamente.

En este punto Caso coincidió con Rousseau y Schopenhauer y, como ellos, no creyó que el adelanto de las técnicas y las ciencias mejora a los hombres. Pero él tenía una razón adicional: pensar que los hombres pueden alcanzar la perfección sin sacrificarse por los demás, sería tanto como permanecer en el plano económico de la existencia y desembarcar en el hedonismo y el materialismo histórico. En cambio, si la historia no tiene ningún plan o designio supremo, es el hombre el que da sentido a su vida y la vuelve valiosa, superior.

El egoísta ni siquiera es libre, vive esclavizado por sus apetitos, y como tal se resiste al sacrificio. La razón lo apoya porque también es egoísta. Pero la caridad

no es de índole racional, por eso tampoco puede ser un imperativo categórico. La caridad es libertad. No se es caritativo por deber, sino por inspiración; Caso nos dice que "consiste en salir de uno mismo", en darse a los demás sin miedo de sufrir agotamiento. Es como la lucha, "se practica, se hace como la vida, es otra vida, es la victoria de la vida verdadera sobre la vida animal".[7] No hay otra forma de explicarla. Sólo el que hace el bien puede entenderlo. Por eso el egoísta no es cristiano.

Ser cristiano significa haber mostrado suficiente fortaleza para triunfar sobre la resistencia del egoísmo. El cristianismo no es la apología de la debilidad como lo creía Nietzsche, sino de la fuerza. "El cristiano es el apóstol, el héroe, el asceta, el mártir". En cambio, para Nietzsche, lo bueno es lo que alimenta en el hombre el sentimiento de poder, pero ¿quién es el fuerte? pregunta Caso, "¿el caritativo que da o el egoísta que pide o quiere más? ¿Nuestro Señor Jesucristo o Nietzsche?" Y él mismo responde que "el fuerte es quien es capaz de dar y no de pedir, el que tiene justicia y razón, porque el que sólo tiene poder, mañana será vencido por otro más poderoso".[8]

Si el egoísta no puede ser cristiano, tampoco es cristiano el que no practica la caridad. El cristianismo no es retórica, sino una forma de vida y la fe es la consecuencia directa de obrar el bien. La fe es la comprobación de que al lado del mundo regido por la ley natural de la vida, está el mundo regido por la ley sobrenatural del amor. Sólo el que todo lo da se posee a sí mismo, y es tanto más personal mientras más difícilmente realice el sacrificio; por eso puede creer en la existencia de una persona que sea puro amor, pura bondad; puede creer en el Bueno, Dios es el Bueno, Dios es amor como dice el evangelio de San Juan.

Y la caridad conduce a la esperanza. Esta también es la consecuencia directa de obrar el bien. El egoísta no tiene por qué esperar la vida eterna, está demasiado unido a sus instintos biológicos, la muerte lo convertirá en un despojo humano. Pero el bueno ya está preparado para la inmortalidad; la espera, cree en la perennidad del bien "como el astrónomo cree en el retorno de los astros, por esta sola razón: que antes de hoy retornaron y espera que así retornarán continuamente".

El que espera tiene una "emoción melancólica, un gozo mezclado con temor". Espera su bien aunque sabe que es incierta su llegada; sin embargo es virtuoso, "tiene la suprema fortaleza de creer en lo inseguro". Así comienza Caso su pequeña fenomenología de la esperanza.

Para Caso, el orden del bien no es natural. Ha sido creado por nosotros. El egoísmo no puede hacer nacer de sí el altruismo. Nosotros lo sobreponemos al orden natural. El orden físico tiende a desaparecer junto con el biológico, pero el bien "quizá" y esa es la significación metafísica de la esperanza, puede permanecer como vida espiritual. Como beatitud. Así podría entenderse el paraíso reclamado para los justos.

[7] *Idem*, p. 100.
[8] *Idem*, p. 43.

Ahora bien, si la caridad supone fortaleza y libertad, y conduce a la fe y a la esperanza, la caridad debería ser la meta humana. Caso invitó a los hombres a practicarla. Su moral fue una invitación, una persuasión para actuar como hombres y no como bestias. Y si no creyó posible imponerla como imperativo categórico, le pareció prudente ofrecer un ejemplo para que los hombres ajusten su vida con arreglo a él.

En este sentido su moral también fue paradigmática. Ninguna vida le pareció más ejemplar que la de Jesús "El es el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas". El mostró con su ejemplo que la inmortalidad del hombre principia en el mundo antes de la muerte". Si todos los hombres fueran como Jesús "sobrarían códigos y normas".

Cuando Caso tomó contacto con el existencialismo reaccionó contra Heidegger porque evitaba toda referencia al más allá y despojó a la existencia de sentido. Sin embargo, le llamó la atención la súbita irrupción de la angustia y la muerte en el centro de los estudios filosóficos y él mismo, poco antes de morir, comenzó una obra que dejó inconclusa y pensaba titular *La muerte y el ser.* Ahí trató de enfrentar a Heidegger con San Agustín, porque la filosofía de San Agustín "es una filosofía desde la vida", en tanto la de Heidegger es "desde la muerte y la nada". Caso señaló contra Heidegger que "lo dado aquí es la vida perecedera que anhela la inmortalidad. Lo relativo, lo temporal, lo caduco es la vida deseosa de inmortalidad". Pero él ya había descrito ese deseo en su "Ensayo sobre la esperanza" que incluyó en 1919 en *La existencia como economía , como desinterés y como caridad,* mucho antes de que Gabriel Marcel escribiera ideas parecidas en su *Bosquejo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza* que publicó en *Homo viator* en 1944.

Esto significa que Caso se anticipo a Marcel y él mismo acabó por ser un representante del existencialismo cristiano en México.

La persona y la sociedad

Caso no desvinculó el problema moral del problema social. Al contrario, lo extendió a otros niveles y lo ligó a la educación y al Estado. La educación debería estimular la realización humana, y el Estado garantizar que tal realización se cumpla.

La educación fue para Caso un arte filosófico y no debería ser impartido por cualquiera, sino por aquel que ya reflexionó sobre la vida y sabe hacia dónde quiere conducir al educando. El pedagogo carece de los principios necesarios para encauzar a los alumnos. Contar con un número de reglas para educar, no es ser maestro. Ser maestro significa ser hombre en toda la extensión de la palabra, un hombre que previamente se ha formado a sí mismo. Por eso el maestro, antes que nada, deberá ser filósofo.

Caso lo dijo así en *El problema filosófico de la educación*[9] y ahí estableció sus bases fundamentales: la educación ha de ser individual porque son seres individua-

[9] *Ibidem,* "Ensayos críticos y polémicos", vol. IV, p. 6.

les los que tiene a su cargo: en vez de ser meramente informativa, debe procurar el desarrollo integral de la persona, cultivar su vocación y prepararla para actuar apropiadamente en la vida. Con ese fin, el educador habrá de enseñar a su alumno a dominar su egoísmo, sin olvidar el cuidado de su cuerpo mediante el juego y el ejercicio físico; alimentar su inteligencia a través del cultivo de las ciencias y la cultura clásica; inculcarle el amor a las artes, el gusto de ver por ver y de oír por oír y, sobre todo, estimular el amor a sus semejantes, el impulso de dar con el mismo entusiasmo que pone al recibir. Sólo así logrará formar un hombre cabal.

La realización de la persona puede verse frustrada en una sociedad corrompida o tiránica. Esto sucede en los casos en que se rebaja la dignidad humana. Cuando se prefiere la sociedad al individuo, se olvida que la sociedad es una relación interpersonal que tiene como finalidad el perfeccionamiento de los sujetos que la constituyen. Pero el individualismo, a su vez, desconoce la naturaleza superior de la persona humana. Aunque toda persona es un individuo, no todo individuo es una personalidad. El ser personal es un creador de valores y el individuo una pura unidad biológica. La libertad y la conciencia se agregan a la individualidad. El individualista quiere utilizar a la sociedad en su provecho; el personalista pugna por desarrollar el valor de la persona humana dentro de la sociedad. El individualista se empeña en tener cada vez más y el personalista antepone el ser al tener.

Por su parte, el comunismo convierte al hombre en una unidad biológica, en una célula social. El comunismo trata a las personas como si fueran cosas; las califica con un criterio puramente económico y olvida que sobre la fuerza y del poder del número se halla la energía del pensamiento y del amor.

Entre el comunismo y el individualismo, Caso prefirió una solución axiológica: el individuo y la comunidad deben subordinarse a la cultura. La cultura, como fin del individuo, implica la sociedad y como fin de la sociedad implica al individuo. La cultura es síntesis de valores y a través de ésta será posible el pleno desarrollo de la personalidad.

Con tales convicciones Caso vivió la Segunda Guerra Mundial que calificó, igual que a la primera, como producto del egoísmo y del espíritu de dominación de los hombres. Lo que podría evitarse con buena voluntad, aún era propiciado por todos los medios. Caso trató de analizar sus consecuencias en *La persona humana y el estado totalitario* y *El peligro del hombre.*

Desde el principio, Caso juzgó que la cultura contemporánea es profana, ha olvidado a Dios y carece de una fe y una esperanza que la salve. Caso la denominó "cultura manca, enferma del divorcio entre pensamiento y la acción"; todos se niegan a vivir espiritualmente. Los hombres se han convertido en instrumentos del Estado y el Estado, que ha olvidado a Dios, olvidó el respeto a la dignidad humana.

El hombre no existe para el Estado, sino el Estado para el hombre; su primer deber es garantizar a cada quien la posibilidad de desarrollar su propia personalidad y velar por sus derechos. Cuando el Estado declara su prioridad sobre el individuo, el

individuo se convierte en un elemento en manos del Estado y el Estado, a su vez, en una entidad aparte, en un ser por encima de la persona, o sea, en algo tranpersonal. Pero "nada hay por encima de la persona humana. Sólo Dios, que también es persona, El Estado no es Dios".

La identificación del Estado con lo divino fue uno de los grandes errores que Caso halló en la política contemporánea, y juzgó que el Estado absoluto y por lo mismo "absurdo", peca de una falsa noción de soberanía. Caso se ocupó de las dos vertientes del Estado totalitario que le tocó vivir: la hitleriana y la stalinista. Hitler había impuesto un imperio sobre la noción de raza. Frente a la apoteosis de la raza, la URSS exhibía una actitud mística diferente. Ya no se trataba de una comunidad ligada orgánicamente por la sangre, sino por un fenómeno económico de exaltación de cierta clase social.

Caso observó que la raza y la clase social son dos factores de la evolución de los pueblos, pero advirtió que el error constante de los sistemas unilaterales estriba en exaltar indebidamente la acción de un sólo factor sobre los otros y escribió que los poderosos de la tierra, los Stalin, los Musolini, sólo fundaron imperios deleznables que fatalmente se hundirán en el polvo. Y aunque advirtió que algunos aspectos del pensamiento de Hitler provienen de Nietzsche, aseguró que Nietzsche no aconsejaba la inmoralidad sistemática "el miserable imperialismo político que sólo ama la soberanía y el goce sin escrúpulos".

Caso estuvo a favor del liberalismo, pero no del liberalismo romántico, aquél que permite hacer lo que se quiera. "Nadie es libre de hacer el mal. La libertad para el crimen carece de sentido", pero la libertad para la verdad y la justicia permite el desenvolvimiento personal. Entonces pensó en los puntales de la sociedad. Si Kalergi había escrito que un Estado rigurosamente totalitario niega la libertad de conciencia, la propiedad individual y la libertad política, Caso concluyó que los tres estaban negados en la URSS. Ahí el Estado era el propietario universal, no había más que un credo posible, el del Estado, sólo existía un partido político: el partido del Estado.

Como siempre, Caso defendió la libertad de conciencia. La imposición de una filosofía oficial le pareció lo más antifilosófico del mundo, puesto que aniquilaba la posibilidad de la rectificación o la ratificación, corrompía por anticipado los fines del conocimiento y convertía a una sola tesis en dogma.

La propiedad privada le pareció necesaria siempre y cuando se restringiera a lo estrictamente indispensable, porque es la prolongación en lo material del derecho de la personalidad de ser personal. La propia persona ha de saber limitarse; lo esencial y necesario en bien poco, pero el empeño insatisfecho de poseer cada vez más, ni siquiera proporciona una vida feliz y sí la llena de codicia y de soberbia.

Caso también destacó la importancia de la libre asociación política y al lado del Estado colocó a la familia, al municipio, las Iglesias y las distintas comunidades religiosas para concluir que tanto la libertad de conciencia, la propiedad privada y la facultad de asociación política son los puntales de la sociedad.

Al lado de los principios de la libertad, Caso advirtió la importancia de las leyes y la autoridad, y juzgó que la única forma política capaz de garantizar la armonía entre la libertad, la autoridad y la ley es la democracia. Pero no la democracia que, emulando a los Estados totalitarios, también pretende erigirse en el fin último de la sociedad, sino la democracia que ha llegado a limitarse y concebirse como medio para la consecución de la cultura.

Las democracias contemporáneas han confundido al medio con el fin, por eso son imperfectas. Si reconocieran la verdad cristiana y pactaran con ella, serían un medio para la consecución de la cultura, porque la cultura solo puede llevarse a cabo en la sociedad. La sociedad, a su vez, permitiría la realización humana y por medio de los valores supremos de la cultura: bondad, justicia, santidad, el hombre se acercaría a Dios.

El bovarismo nacional

Caso también propuso la democracia para México, pero observó que México la adoptó antes de haber resuelto sus problemas étnicos, jurídicos y culturales. Se dio una constitución por imitación y se declaró prematuramente una república democrática federal. El mexicano vive fuera de su realidad; en vez de estudiar sus propios problemas y extraer de ahí las normas que habrían de regirlo, imita formas de vida extranjeras y, como Madame Bovary, se cree diferente de lo que es. Caso se ocupó de los problemas mexicanos en *Discursos a la nación mexicana* y *México y la ideología nacional* principalmente, y con ellos se convirtió en precursor de la filosofía de lo mexicano desarrollada más tarde por Samuel Ramos y Leopoldo Zea.

Entre los problemas más apremiantes de México, Caso halló las diferencias humanas, la desigualdad racial y el aislamiento de los grupos en su inmenso territorio. Esos problemas no debían ser soslayados por las autoridades. Había que vincular a los grupos, procurar la incorporación del indio al estado actual de la cultura y hacerle hablar el español. En ese sentido es inútil oponerse a la obra de la conquista. Sólo así se lograría la unión de las razas y su conciencia de la nacionalidad.

Tampoco se ha consolidado el mestizaje. Esa obra lenta de congeniamiento consanguíneo a través de las generaciones, había tomado un cariz muy especial en hispanoamérica. No se fundieron como en Europa, dos razas afines; aquí los indios y los españoles parecían habitantes de dos planetas distintos y la mezcla no dio los frutos que debiera; se diría que ambos intercambiaron sus malas prendas y guardaron para sí sus buenos atributos. Por eso los hispanoamericanos no tienen aspectos bien definidos.

El mexicano se cree idealista pero resulta quijotista; "el idealismo hispanoamericano no existe; es un fetiche creado por nuestra imaginación romántica que identifica el impulso de emprender empresas desmesuradas y desproporcionadas con el idealismo verdadero". "Somos los pueblos de civilización europea o semieuropea

más realistas de la historia... heredamos el realismo terre a terre de la clásica novela picaresca de Celestinas, Lazarillos y Buscones". Pero el pueblo o individuo realista que aspira al ideal sin conciencia adecuada a su aspiración, da en el irrealismo. Aquí también heredamos el quijotismo español. "Lo único que no heredamos de España fue genio".[10]

Nuestro realismo ingenuo, nuestro falso idealismo, marcó nuestra historia. Caso la fue repasando y concluyó que ninguna ideología ha sido capaz de elevar las condiciones políticas y sociales de México. Ni el catolicismo, ni el jacobinismo, ni el positivismo, ni el escepticismo ofrecían la solución. "Lo que México necesita es un acto de sacrificio –escribió. "No Cristo rey sino Cristo pueblo". Los revolucionarios deben volver los ojos al pueblo, a sus tradiciones, a sus costumbres, a lo que somos de verdad. Hay que desistir de seguir asimilando atributos de vidas ajenas. Si no podemos inventar, si forzosamente tenemos que imitar, deberíamos adaptar el modelo a las condiciones peculiares de la patria; la imitación irreflexiva ha sido causa de nuestros males.

Caso aconsejó al mexicano a poner plomo en sus alas; no alejarse demasiado de la realidad y tampoco alimentar ideales irrealizables, reunir a Sancho y al Quijote, "sentir la pulsación de la vida nacional y combinar el bovarismo de la ley con el consejo directo de la razón".[11]

Rosa Krauze de Kolteniuk

[10] *Ibidem,* "Jacobismo y positivismo", vol. II, p. 190.

[11] Ver "México y la ideología Nacional", en *Obran completas,* vol. IX.

VICENTE LOMBARDO TOLEDANO

> Mientras la 'llama inmortal' que crea la historia, la llama del espíritu, se mantenga viva en los trabajadores y en la juventud universitaria de México, el destino dependerá de nosotros.
>
> Vicente Lombardo Toledano

Vicente Lombardo Toledano nació en Teziutlán, Puebla, en 1894, y murió en la ciudad de México en el año de 1968. Realizó estudios superiores en la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional, de cuya Facultad de Jurisprudencia obtiene el título de abogado en 1919. Fue director de la Escuela Nacional Preparatoria; fundador y director de la Escuela Nacional Preparatoria Nocturna; director de la Escuela de Verano para Extranjeros, de la UNAM; director de la Escuela Central de Artes Plásticas; fundador y director hasta su muerte, de la Universidad Obrera de México.

Ocupó, además, varios puestos políticos, entre ellos, el de gobernador interino del estado de Puebla (1923) y diputado por el Congreso de la Unión durante varios periodos.

Lombardo Toledano dirigió varios organismos obreros y sindicales. Fue miembro del Comité Central de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) de 1923 a 1932. Organizador y secretario general (1936-1940) de la Confederación de Trabajadores de México (CTM); organizador y presidente (1938-1963) de la Confederación de Trabajadores de la América Latina; también fue presidente de la Federación Sindical.

La actividad política de nuestro autor fue intensa. Fundó en el año de 1948 el Partido Popular, denominado a partir de 1960 Partido Popular Socialista. Fue también su director y secretario general hasta su fallecimiento. En 1952 fue candidato a la presidencia de la república.

La época en que vive nuestro autor, es descrita magistralmente por él mismo:

> El siglo en que vivimos es, sin duda, el más dramático de la historia de la humanidad. El régimen capitalista llega a su apogeo y entra en su última fase, la del imperialismo, que inicia su declinación como sistema de la vida social, surge un mundo nuevo –el mundo socialista–, y los pueblos coloniales

> se liberan y constituyen naciones independientes. La batalla de las ideas entre los partidarios de lo viejo y de lo nuevo, lo mismo en el campo de la filosofía que del arte, se agudiza y llega a todas las formas de la existencia individual y colectiva. Por eso el siglo XX está lleno de luces y de sombras como nunca. En el mundo occidental la crisis del pensamiento y de los instrumentos en que se expresa ha rebajado la calidad de la arquitectura, que tiene que enfrentarse a graves problemas como los de la urbanización, por el fuerte incremento demográfico. En el mundo nuevo, en vías de desarrollo, en muchos aspectos de la vida intelectual no se ha llegado aún a la madurez, que es la única que produce las obras más altas del espíritu humano, aunque la producción literaria y musical está impregnada de un nuevo optimismo basado en el impulso juvenil de hacer del hombre la base y el objeto de todas las instituciones.[1]

La inquietud humanista de Lombardo se manifiesta de manera patente en el texto citado, humanismo por el que luchará durante toda su vida.

Resulta de conocimiento general que Lombardo Toledano defendió a capa y espada la filosofía socialista, de la cual fue un gran expositor y divulgador.

Ejerció una gran labor periodística y escribió varias obras, de las cuales mencionaremos algunas de las más importantes: *La libertad sindical en México, Teoría y práctica del movimiento sindical en México, La filosofía del proletariado, Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla, Los derechos sindicales de los trabajadores intelectuales, La izquierda en México, Carta a la juventud, Idealismo vs. materialismo dialéctico, Summa, Las corrientes filosófica en la vida de México, La batalla de las ideas en nuestro tiempo,* y mantuvo una imoprtante polémica con su maestro Caso, entre otras.

Lombardo Toledano defiende el valor del hombre por el hombre mismo. Es en este sentido que se inclina por el humanismo renacentista, en la "medida que alcanza perfección este sentido de libertad, de juicio, el Renacimiento pasa a ser acción, a veces extraviada por amar sin medida la razón y creer con fervor casi místico en las posibilidades infinitas de la voluntad –como Maquiavelo–; pero siempre devoto de la liberación humana por obra del humano querer, como medio para gozar de la vida superior, en que el espíritu, en perpetua creación, puede entregarnos el misterio de la existencia y enseñarnos el camino del constante progreso".[2]

Para nuestro autor el Renacimiento condena las relaciones de dependencia. "Concibe la vida como la obra mejor del hombre y por eso se la entrega totalmente..."[3] Surge, entonces, una manera nueva de ver la historia, el mundo y hace del hombre

[1]Lombardo Toledano. *Obras fundamentales de la Literatura...*, pp. 20-21.

[2]Lombardo Toledano. "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud,* p. 168.

[3]*Ibidem.*

un auténtico "admirador de todo lo creado". De esta manera el Renacimiento "purifica el ambiente de la vida". Es lo que sucede en tiempos de crisis, según nuestro autor, sucumben los valores que el hombre no está dispuesto a perder y se produce un levantamiento popular. "La apariencia –sostiene Lombardo– puede ser la de un movimiento político, la de una sublevación por alcanzar mayores bienes materiales; pero en el fondo lo que se disputa es mayor respeto a la calidad de hombre, mayor libertad, mayores posibilidades de realizar, un fin en la vida".[4] Es en este contexto en el que Lombardo comprende a la revolución como "la exaltación de los valores espirituales, la elevación de la personalidad humana en todos sus aspectos, de tal manera que no se concibe ninguna alteración social que merezca el nombre de revolución, que no haya realizado con pasión y sinceridad la substancia espiritual del hombre".[5] Se impregnan de sentido teleológico en la medida en que valoran el pasado y el presente con el objeto preciso de propiciar un porvenir más justo y más humano. En este orden de cosas, el Renacimiento, como exaltación del hombre, constituye una verdadera revolución, a juicio de nuestro autor.

Considera Lombardo Toledano que la actitud utópica y contestataria de los intelectuales tiene un sentido humanista: "El hablar de los derechos del hombre como base y objeto de las instituciones sociales, el elevar a la categoría de una idea platónica la existencia del Hombre por encima de los hombres individuales y de las castas dominantes..."[6] Hace clara alusión a la Revolución Francesa, como promotora de sentido humano.

Defiende el principio de que todo lo que existe en la tierra es propiedad del Hombre, no de grupos privilegiados, en franca oposición con todo género de feudalismos y de capitalismos. Por eso se adhiere fervorosamente a lo que considera otra gran revolución en la historia de los pueblos, el socialismo, el cual "es también un movimiento por los fueros del espíritu, por la libertad del hombre en el sentido integral de la palabra. Como el Renacimiento, trata de elevar al hombre de la situación en que se halla –situación de esclavo– para colocarlo a la cabeza de la vida... y al mismo tiempo con la visión de una vida interior, opuesta a la vida que sólo persigue la riqueza material, que caracteriza al cristianismo".[7]

Para Lombardo, la Revolución Mexicana destaca por su carácter de movimiento socialista. "Su significación histórica consiste en la exaltación del paria, en la elevación del campesino, en la dignificación del obrero, sujetos a la tiranía económica, política y moral de un grupo que reserva para sí todos los dones de la vida y trata de hacer olvidar –en su propósito de obtener siempre mano de obra barata y sumisa– que hay un fin más alto que el de lograr la comida y el de atesorar riquezas de merca-

[4] *Ibid.*, p. 169.
[5] *Ibid.*, p. 167.
[6] *Ibid.*, p. 170.
[7] *Ibidem.*

do, evitando, así, mediante la supresión de toda inquietud espiritual, la sublevación de la muchedumbre de inconformes".[8]

Los maderistas al proclamar la libertad política y el derecho a la participación de la sociedad civil en los destinos del país y los zapatistas con el grito "Tierra y Libertad" anhelan que mejore la vida, tanto desde el punto de vista material, como desde el ámbito de lo moral. Se trata de una inversión de los valores: "Libertad económica para lograr la libertad del espíritu. [...] El grito arranca de lo hondo del pueblo, que defiende lo más preciado que tiene el hombre: su destino de creador, anquilosado y maltrecho bajo la dictadura".[9]

En este momento histórico, muchos hombres[10] señalaron los errores del régimen social imperante,[11] y la nostalgia de la vivencia de los principios, porque "cincunscribir [*sic*] el destino de las ideas a los errores de los hombres que dicen servirlas, es equivocar el método de la investigación histórica".[12]

Ese grupo de jóvenes intelectuales, los ateneístas,[13] refutó públicamente la base ideológica de la dictadura porfirista. "Contra el darwinismo social opuso el concepto del libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la Ciencia, la investigación de los "primeros principios"; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes. Pensó, con razón, que era preciso acercar otra vez el espíritu a las fuentes puras de la filosofía y de las humanidades, y que era menester generalizar estas ideas no sólo entre la clase ilustrada sino también entre el pueblo".[14]

La generación del Ateneo –sostiene nuestro autor– se percató de que "la moral del porfirismo había creado un derecho sin humanismo, sin cristianismo, concepto del Estado ajeno a la lucha de clases y una educación sin estética libre y sin preocupaciones metafísicas, calculadora, carente de entusiasmo por la redención de los humildes y con la vista siempre fija en el modelo europeo".[15] Tomar conciencia de esta situación suscitó, en los ateneístas, el sentido de nuevo humanismo, y Lombardo Toledano lo suscribe: "Lo que se halla ante nosotros, [...] es un nuevo humanismo. Es, otra vez, la posibilidad de hacer del hombre la base y el objeto de la filosofía, de la ciencia, del arte, de la cultura".[16]

---

[8] *Ibidem*

[9] *Ibid.*, p. 171.

[10] Lombardo Toledano se refiere a los hombres de la generación de intelectuales de 1910, y a los primeros escritores obreros y predicadores de la revolución social.

[11] *Cfr.* en esta obra, el estudio sobre "José Vasconcelos".

[12] Lombardo Toledano. "El sentido humanista...", p. 171.

[13] *Cfr.* en esta obra el estudio sobre "El Ateneo de la Juventud".

[14] Lombardo Toledano. "El sentido humanista...", p. 173.

[15] *Ibid.*, p. 178.

[16] Lombardo Toledano. *La batalla de las ideas....* p. 33.

Pedro Henríquez Ureña, explicó la nueva tendencia, durante la celebración del segundo aniversario de los trabajos formales de la Escuela de Altos Estudios, en la cual pronunció un histórico discurso, del cual transcribo el siguiente párrafo:

> El pueblo griego introduce en el mundo la inquietud del progreso. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización al esfuerzo humano. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Funda el pensamiento libre y la investigación sistemática.[17]

Lombardo Toledano sustenta, junto con el grupo, la nueva tendencia, el nuevo humanismo. Considera que renovaron la historia y el espíritu de los pueblos, amén de dar un giro necesario a la jerarquía de valores reinante: "no conformidad sino rebeldía creadora, sentimiento de responsabilidad ante lo injusto, afán de vuelo ante los obstáculos del destino aparente".[18]

El autor en estudio, discípulo de Antonio Caso, adquirió conciencia de su pasado histórico y de su deber como hombre responsable y con esperanza en los designios del espíritu: "Aprendimos a amar a los hombres filosóficamente, que es la manera de amarlos para siempre, a pesar de algunos de los hombres, y por eso nos sumamos sin condiciones a la causa del proletariado...".[19] La convicción de nuestro autor, es innegable.

Rosa Elena Pérez de la Cruz

[17]Lombardo Toledano. "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", pp. 177-180.
[18]*Ibid.*, p. 181.
[19]*Loc. cit.*

SAMUEL RAMOS

El maestro Samuel Ramos nace en la ciudad de Zitácuaro, Michoacán el 8 de junio de 1897. En el año de 1911 realiza estudios en el Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo.

A la edad de 17 años estudia, con su maestro José Torres Orozco, lógica, psicología, moral y sociología de corte positivista.

En 1916 inicia sus estudios de medicina y en el mismo lapso escucha las lecciones de Antonio Caso.

Entre los años de 1918 y 1919 asiste a la Escuela de Altos Estudios, en donde se concentraban las máximas figuras filosóficas del México de su tiempo. A su vez, la lectura de las obras de Vasconcelos harán surgir en él una preocupación por lo mexicano.

Para 1921 Ramos es catedrático de Problemas Filosóficos y Ética en la Escuela Nacional Preparatoria.

A partir del segundo lustro de la década de los años veintes podemos afirmar que comienza la obra formal de Ramos.

En 1927 publica el ensayo que marcará el rompimiento con su maestro y que titula *Antonio Caso.*

Para 1928 forma parte de la revista *Contemporáneos* dedicada a la cultura y al arte.

Los años treinta y cuarenta son los más fructíferos para Ramos. En estos años publica *El perfil del hombre y la cultura en México, Hacia un nuevo humanismo* y la *Historia de la filosofía en México,* además de muchos otros ensayos y artículos. De 1942 a 1951 Ramos se desempeña como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. A partir de 1954 y hasta su muerte, en junio de 1959, Ramos ocupa el cargo de coordinador de Humanidades de la misma Universidad.

La vida de Samuel Ramos, como hemos visto, se desarrolla dentro de las primeras seis décadas de nuestro siglo XX. Ramos ha de enfrentarse a numerosos acontecimientos socio-políticos que reseñaremos de modo general por décadas para tener una visión de conjunto acerca del contexto en que vivió nuestro autor.

1911-1920. Podemos afirmar que esta es la primera década significativa de la vida de nuestro autor debido a su edad. En estos años, la situación de México y el mundo es extraordinariamente frágil y convulsa. A principios de esta década se inicia la Revolución Mexicana. La guerra y los conflictos políticos producirán una situación generalizada de inseguridad en el país. También en estos años los comunistas mexicanos organizan varios congresos y buscan el reconocimiento internacional. La

Primera Guerra Mundial estalla en 1914. Para 1917 Rusia proclama el socialismo como sistema de gobierno.

1921-1930. Los eventos de mayor trascendencia socio-política sucedidos en México en estos años es la llamada "guerra cristera" y la lucha que se generó entre diversos grupos por el poder. Desde la postulación presidencial de Vasconcelos hasta el asesinato de Obregón, esta década permitió, hasta cierto punto, el desenvolvimiento de las actividades académicas aunque en un clima de tormenta política.

1931-1940. Ramos enfrenta ya en estos años la realidad mexicana desde la cátedra y el libro. Su mayor preocupación será el gobierno de tendencia socialista encabezado por Lázaro Cárdenas. El decreto de diciembre de 1934 que reforma el artículo 3° de la Constitución, estableciendo que la educación impartida por el Estado será socialista, constituirá un objeto de severa crítica para Ramos.

En el año de 1939 da inicio la Segunda Guerra Mundial.

1941-1950. La destrucción generada en Europa por la Segunda Guerra Mundial, indica para Ramos la necesidad de que América retome la estafeta del saber y la cultura. México en particular debe reconocer que su cultura es, finalmente, europea y que Europa ha de vivir años de reconstrucción que, para nuestro país, pueden significar crecimiento en el plano cultural y espiritual.

En 1950 da inicio la construcción de la Ciudad Universitaria.

Respecto de la década de 1951 hasta 1959, año en que muere el maestro, ya hemos señalado que sus actividades se limitaron a las funciones docentes y administrativas al interior de la UNAM. A pesar de numerosos problemas político-sociales puede afirmarse que se ha alcanzado la paz en México y para fines de esta década una de las principales preocupaciones del gobierno fue dar impulso a la educación (mediante el célebre plan de 11 años de 1959).

El estudio que a continuación presentamos sobre las ideas filosóficas del maestro Samuel Ramos no pretende, en modo alguno, ser exhaustivo. La obra de Ramos ha gozado de tal popularidad y ha sido objeto de tan numerosos análisis, polémicas e interpretaciones, que resultaría fuera de lugar querer reducir todo ese material a unas cuantas páginas.

Nuestra intención entonces, es presentar una caracterización general de tres ideas filosóficas esenciales en el pensamiento de Ramos y que, nos parece, de hecho se implican en el desarrollo de la exposición: la idea de inferioridad del mexicano, la idea de hombre y la idea de educación.

La tesis por la que Samuel Ramos es más conocido y por la que ha sido objeto permanente de estudio es la de la existencia de un "sentimiento de inferioridad" en el mexicano.

Caracterizado de modo muy general, podemos decir que el "sentimiento de inferioridad" es "el efecto de una inadaptación [del sujeto] de sus verdaderos recursos a los fines que se propone realizar. El instinto de poder le empuja demasiado lejos, y le impide medir con exactitud sus fuerzas, provocando un desequilibrio entre lo que

quiere y lo que puede".[1] El resultado de este reconocimiento de la propia incapacidad para alcanzar lo deseado genera, entonces, el sentimiento de inferioridad de que venimos hablando y que iremos aclarando a continuación.

En el año de 1934 Ramos reúne una serie de ensayos y los publica con el título de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Esta obra es producto de su relativamente reciente "conversión" al historicismo orteguiano. La reflexión sobre el "yo y la circunstancia" se convirtió para Ramos en actividad primordial.

Los dos temas centrales de *El perfil...* pueden, de hecho, ser reseñados por separado, aunque, como mostraré, guardan sutiles relaciones y los temas propios de uno influyen en las consideraciones del otro.

Comenzando por el tema del hombre en México, Ramos afirma que el mexicano, debido a la peculiar historia que ha conformado su presente, padece –como hemos dicho– de un sentimiento de inferioridad. Este sentimiento de inferioridad, insistimos, es un producto de la historia. Sin embargo, resulta al menos curioso que en *El perfil...* Ramos prácticamente no se detenga a demostrar *históricamente* dicha tesis.[2]

En realidad, la obra en que Ramos muestra en detalle el origen histórico del sentimiento de inferioridad es en la *Historia de la filosofía en México*. Aquí Ramos logra concretar –aunque no con toda la fortuna que podría haberse esperado– sus observaciones sobre la relación entre historia y sentimiento de inferioridad. Veamos:

La historia de México comienza para Ramos en la Colonia. Este periodo se caracteriza por un profundo dominio estatal y eclesial. Ramos llega a caracterizar al sistema colonial como "régimen totalitario".[3] Para Ramos la vida pública predominaba por sobre cualquier manifestación de la vida privada. Las disposiciones del Estado y las leyes eclesiales regulaban toda la vida colonial. Es por ello que para Ramos "el carácter mexicano se distingue por una cierta falta de voluntad propia, por un hábito inconsciente de esperarlo todo de Dios o del gobierno".[4]

La situación en que se desarrolló la vida en México durante trescientos años de régimen colonial ha creado una "ineptitud para la vida" según nuestro autor. Hay una falta de voluntad y una "debilidad en el sentido empírico en la mente mexicana".[5]

A modo de resumen podemos decir, que para Ramos el periodo colonial produjo en el mexicano una serie de incapacidades que se manifestarán más tarde durante

[1] *El perfil del hombre y la cultura en México*. Prólogo a la tercera edición, México, Ed. Espasa Calpe, 1989, p. 12.

[2] Cabe recordar las declaraciones de Ramos en el sentido de que "el trabajo es defectuoso, entre otras razones, porque casi no encontré antecedentes en qué apoyarme..." (*El perfil...*, p. 14), además de que, confiesa, "se ha creído innecesario fundar esta interpretación acumulando documentos. Si el lector se interesa honradamente en la cuestión y acoge estas ideas de buena voluntad, encontrará en sus propias observaciones los datos para comprobarlas" (*Ibid.*, p. 52).

[3] *Obras completas*, México, unam, 1990, tomo II, p. 156.

[4] *Ibid.*, p. 157.

[5] *Loc. cit.*

su vida independiente: incapacidad para conocer y transformar la propia realidad, costumbre de obedecer y adormecimiento de la voluntad para actuar.

De este modo, para Ramos el siglo XIX es el periodo en que se actualizan –como señalamos– todas las deficiencias generadas por la Colonia. Además de desconocer su realidad los mexicanos independientes desearon inmediatamente ponerse a la altura de las naciones europeas "pero apenas se revela este valor a la conciencia mexicana, la realidad ambiente, por un juicio de comparación, resulta despreciada, y el individuo experimenta un sentimiento de inferioridad. Entonces la imitación aparece como mecanismo psicológico de defensa, que, al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente".[6]

La imitación es entonces, el mecanismo a seguir para compensar las propias deficiencias. Ramos argumenta que al presentarse a los ojos de los mexicanos los gobiernos y las culturas modernas, desearon ser como ellos. El conflicto entre lo que se quiere (ser moderno) y lo que se puede (por haber sido formado durante trescientos años bajo una férrea tutela) produce una situación de angustia y depresión, que degenera en el sentimiento de inferioridad.

El mexicano, se siente incapaz de lograr los valores supremos de la civilización –siempre según Ramos– y entonces busca paliativos para su mal. El principal, como dijimos, es la imitación irreflexiva, el mero traslado de modelos políticos y culturales, el europeísmo acendrado sin más. Y para Ramos esta es la historia de nuestro siglo XIX.

Así tenemos, que la Colonia ha formado un hombre defectivo. Un hombre incapaz de tener una relación sana con la realidad. Que aspira siempre a más de lo que puede y se coloca bajo tutelas que lo oprimen y minusvaloran. En el siglo XIX esta situación aparece por demás clara para Ramos. La imitación (por ejemplo, en la obra constitucional mexicana)[7] es prueba de la mencionada incapacidad para la vida. De este modo, el diagnóstico de Ramos es grave. Para nuestro autor el mexicano se halla en una crisis histórica de dimensiones mayúsculas. ¿De qué manera cambiar al hombre? ¿De qué manera sanear el carácter nacional, históricamente malformado? La educación aparece entonces en el horizonte.

Pero antes de entrar a este tema veamos muy brevemente la cuestión de la cultura, tal y como aparece en *El perfil...*

Para Ramos la cultura en México, al ser copartícipe y producto de la historia del mexicano, padece de profundas deficiencias.

Durante la Colonia la mera importación de ideas, la prohibición y sujeción en cuanto a la libertad de pensamiento, y las restricciones impuestas a toda clase de actividad intelectual –por parte del Estado y de la Iglesia– hicieron que la cultura fuese

[6] *El perfil...*, p. 22.

[7] *Cfr. El perfil...*, p. 25.

aprendida, mas nunca desarrollada.[8] Desde su tesis sobre el mexicano podemos entender cómo para Ramos nuestra cultura no ha sido en la Colonia sino mero traslado de contenidos. A su vez, en el siglo XIX, la cultura no será conformada –como hemos dicho– sino por modelos imitados. Ramos nos habla incluso de la cultura del siglo XIX como evasión de la realidad mexicana, como aspiración intelectual a un ambiente más elevado al que vivía nuestro país (enajenación, finalmente).

¿Cual será la solución que Ramos propone para este problema? Para Ramos la cultura mexicana ha de conformarse esencialmente como *cultura criolla.* Esto es, dando la espalda a un europeísmo por demás imitativo y poco genuino, pero también alejándose de un nacionalismo fanático. Ramos propone que, dado que los verdaderos valores universales se han producido en Europa, entonces nuestra cultura ha de seguir sujeta a la de ultramar, pero que el mecanismo de aceptación de ideas ha de variar. Se trata de la *adaptación* de ideas. La cultura criolla se conforma por la adaptación de los valores universales a nuestra peculiar circunstancia. Se trata de elegir aquellos que son verdaderamente relevantes para nuestra situación y de crear, entonces, una cultura acorde a nuestros intereses, momento histórico y proyecto futuro: cultura criolla.[9]

Me parece que está claro de qué modo los temas de la cultura y del hombre apuntan, en efecto, a problemas diferentes, pero que durante su tratamiento hay un inevitable entrecruzamiento de problemáticas.

Pasemos ahora a profundizar el primer tema que indicamos, el tema del hombre. Para ello reseñaremos los desarrollos que Ramos realiza más adelante.

En el prólogo a la tercera edición de *El perfil...,* Ramos nos dice que "pensando en el problema de la formación del espíritu mexicano se expone en el último capítulo del libro que el ideal de nuestra cultura debe ser la realización de un Nuevo humanismo... comprendiendo que bajo estas palabras latía un profundo problema filosófico acerca de la esencia del hombre que merecía una amplia discusión escribí otro libro que se publicó con el título de *Hacia un nuevo humanismo...* su elaboración fué impuesta por una idea surgida en el libro anterior, de la cual es su desarrollo filosófico. De esta manera los dos libros quedan relacionados entre sí, uno como consecuencia del otro".[10]

Ramos mismo nos indica, pues, que el *Nuevo humanismo* es un resultado y desarrollo de las tesis de *El perfil...* y que tiene especial relación con el tema de la formación (o mejor dicho, reformación) del espíritu mexicano.

De esta manera, una vez aclarada la idea del sentimiento de inferioridad en el mexicano, veamos la idea de "hombre" que profesa Ramos. Idea que, en modo alguno, se encuentra desligada como hemos visto, de la tesis anterior.

---

[8] *Cfr. El perfil...*, pp. 34-36. También *Historia...*, en *Obras completas*, II. p. 133.

[9] *Cfr. El perfil...*, pp. 66-82.

[10] *Cfr.* p. 17.

Luego de *El perfil...,* Ramos escribe *Hacia un nuevo humanismo.* En esta obra Ramos describe cuál es la antropología que más conviene a Occidente y que debe impulsar su desarrollo espiritual. El "nuevo humanismo" apunta a un ideal bien definido: lo que Ramos llama el "hombre concreto".

Para Ramos el problema del hombre de su tiempo no puede ser resuelto ni desde la economía ni desde ninguna otra instancia aislada. De lo que se trata es de una "reforma espiritual" que logre recuperar el equilibrio de su ser.[11] Así, la pregunta por la reforma de la sociedad debe reducirse a la pregunta "¿Qué debe ser el hombre?".[12]

Para responder a esta pregunta Ramos no quiere limitarse a la antropología, sino que desea aplicar un verdadero método filosófico, un método que apunte no a la mera descripción de lo humano, sino al develamiento del ser del hombre, al descubrimiento de la esencia humana. Ramos opta por la fenomenología, en la línea de Heidegger y Husserl.

En la descripción fenomenológica de Ramos aparecen los siguientes elementos: a) El hombre es un "ser en el mundo", inserto en la naturaleza y la sociedad. Nunca existe fuera del contexto de un mundo concreto. b) El hombre es un ser temporal y consciente. Justo de esta consciencia le viene la cualidad de concebirse en el tiempo.[13] c) El hombre es un ser teleológico, que se guía por fines. Y en íntima relación con su teleologismo el hombre es un ser axiológico. El hombre es un ser que valora y que se guía por valores.[14]

Tras de esta descripción fenomenológica de la vida humana y de la condición del hombre Ramos pasa a hacer un inventario de las cualidades y potencialidades del hombre.

Para Ramos el hombre se compone de cuatro ámbitos o dimensiones esenciales: el cuerpo, la vitalidad, el alma y el espíritu. Cabe aclarar que no se trata de afirmar la existencia ontológica de estas cuatro dimensiones sino que es una categorización que nos permite romper con el dualismo alma-cuerpo. Para Ramos, siguiendo en esto a Ortega, la vitalidad es la base de la persona humana. Es el depósito de sus instintos, de las sensaciones orgánicas, del placer y el dolor. Es en donde lo psíquico y lo físico están confundidos y entrelazados en mutua dependencia.[15]

Por otro lado, tenemos el alma. El alma es, en este contexto, el depósito de las pasiones (en cuanto a lo que se padece). Esto es, los sentimientos que no podemos dominar: el amor, los celos, el odio. Y, por último, está el espíritu, que es la parte del hombre donde específicamente éste puede actuar En el espíritu podemos distinguir, según Ramos, las funciones volitivas e intelectuales.[16]

[11] *Obras completas,* t. II, p. 8.
[12] *Ibid.,* p. 14.
[13] *Cfr. Ibid.,* pp. 24 y 30.
[14] *Ibid.,* pp. 31-32.
[15] *Ibid.,* p. 39.
[16] *Ibid.,* pp. 39-40.

Llegado a este punto tenemos ya una descripción de la condición del hombre en el mundo, y una descripción del hombre en tanto hombre. Pero aún hace falta dar un paso más. Se ha hablado aquí de cómo es y de donde está el hombre, mas no de aquello a lo que tiende. Por ello, Ramos pasa a formular su teoría de los valores.

Ramos opta por afirmar, en cierto modo, la objetividad y la realidad ontológica de los valores. Dice Ramos: "en los momentos en que el sujeto se desprende de sí mismo y abre su conciencia a la realidad de las cosas, descubre que tras el velo de los valores aparentes de las cosas, ellas poseen otros valores que son parte de su naturaleza y que nuestra voluntad no puede cambiar".[17]

De esta manera Ramos va cerrando el círculo de su concepción antropológica. Para Ramos el mexicano es un ser defectivo. La solución a su problema dependerá exclusivamente de una acción educativa realmente transformadora que llegue a lo más profundo de su ser.

Esta propuesta de Ramos se explícita en el *Nuevo humanismo* donde, como hemos visto, nos muestra su concepción de hombre y de los fines propios de éste. Así, Ramos insiste en la objetividad de los valores. El puente que según Ramos debe tenderse entre el deber ser objetivo y el imperfecto ser que nos rodea y que somos se llama "deber".[18] La acción del hombre como deber es la mediación entre lo que es y lo que debe ser. Para Ramos el ámbito del ser y del deber ser se complementan. Así es como la vida humana (real) se ve proyectada hacia un futuro –el cual se concibe como ideal. Es el movimiento mismo de la historia, según nuestro autor.

En resumen, para Ramos el ser humano no puede concebirse como un ser escindido. Todo su ser debe ser concebido como algo concreto e integral. El ser humano para Ramos, sin embargo, no puede pensarse como pura inmanencia. El ámbito trascendente de su ser viene dado por los valores y por considerar a éstos como verdaderos fines de la vida humana. El deber será el motor que mueve a los hombres hacia la perfección.

En *El perfil del hombre y la cultura en México* Ramos ya contempla la educación como medio para superar la defectividad del mexicano. Siendo que el principal defecto que padece el mexicano es el sentimiento de inferioridad, Ramos tiene un ensayo sobre "La Educación y el Sentimiento de Inferioridad". En él esboza en cierto modo las tesis que en obras posteriores han de guiar su propuesta educativa. En este ensayo Ramos nos dice que de lo que se trata es de elaborar un proyecto educativo que se finque sobre la base esencial de impulsar el genuino conocimiento de México. El sentimiento de inferioridad sólo puede ser vencido desde una acción directa en contra de las ilusiones.

Sólo el conocimiento efectivo y profundo de la propia realidad impedirá a las futuras generaciones ignorarla o negarla. El punto es que debemos traer al mexicano a su tierra, mostrarle su capacidad real y regular, de este modo, su querer.[19]

[17]Ibid., p. 44.
[18]*Ibid.*, p. 46.
[19]*Perfil...*, p. 113.

Para Ramos el único medio de llevar a efecto este proyecto es mediante las escuelas. La educación es la que se ha de encargar de desarraigar los vicios y las deficiencias que la historia ha generado en nosotros. La acción consciente es capaz de superar este complejo sicológico.

Lo que resulta importante señalar aquí es que para Ramos, entonces, surge la necesidad de reformar, además, a la escuela y termina la segunda parte de su ensayo preocupado por la dificultad –pero necesidad– de formar a los profesores de manera correcta, de modo que sean capaces de "fomentar el interés y el respeto por las cosas mexicanas".[20]

De esta manera, podemos adelantar, se va perfilando la idea de educación en Ramos –la cual en obras posteriores, como veremos, se explicita– como un proyecto de la escuela única, nacionalista –mexicana– y que, dado el sicologismo intransigente de nuestro autor, apunta a la formación –o reformación– de personas y no de pueblos.

Será también importante ver más adelante el papel que para Ramos juegan las masas en la cultura nacional. Por lo pronto demos paso a una segunda serie de ensayos. Se trata de *Veinte años de educación en México,* obra de 1941.

Ramos escribe esta serie de ensayos, luego publicados en un solo volúmen, como una "breve historia de la educación (en México)".[21] Sin embargo no resulta difícil rastrear su posición teórica y práctica respecto de la problemática educativa. Sin detenernos a reseñar la obra, mostraremos ahora los puntos que nos parecen centrales en cuanto a su concepción de educación y a la manera como propone en este texto que se instrumente la educación en México.

Para empezar hemos de recordar que las tesis de *El perfil...* están en el centro de la interpretación de Ramos. Para nuestro autor el problema de la educación en México se formula de la siguiente manera: "lo que hay que enseñar al pueblo mexicano, más urgentemente, es a vivir". Esta frase tiene ecos de aquella citada más arriba sobre la incapacidad para la vida creada por el régimen colonial. Dice Ramos: "ahí está nuestro pueblo, que sabe aguantar la vida, lo que no es saber vivir; pero, en cambio, sabe morir, que es la negación de toda sabiduría".[22]

Esto nos dá una buena idea de qué es lo que Ramos piensa del pueblo mexicano. Y si para Ramos el pueblo padece la vida, mas no sabe vivirla, su propuesta educativa –ya esbozada en *El perfil...* se explicita un poco más aquí y nos dice que "era preciso difundir esta [la escuela] por todos los ámbitos del país. Llevar al maestro hasta los más remotos poblados donde jamás había existido una escuela. La federalización de la enseñanza era el medio legal indispensable para dar acción al gobierno en todos los lugares del país a donde no alcanzaba a llegar la influencia educativa de los agentes locales".[23]

---

[20] *Ibid.*, p. 116.

[21] *Obras completas*, tomo II, p. 82.

[22] *Ibid.*, p. 81.

[23] *Loc. cit.*

El enseñar a vivir, entonces, dependerá idealmente de un poder central, de una región de influencia que controla de manera rigurosa la educación. Ramos está pues, por la escuela única.

En relación directa a su caracterización tan general sobre el hombre y la cultura en México, Ramos ha de optar por una solución, a su vez, general: en todo México ha de atacarse del mismo modo lo que él concibe es el mismo problema, el del sentimiento de inferioridad.

Ahora bien, si de lo que se trata es de proporcionar el medio (la educación) a los sujetos enfermos (padeciendo sentimiento de inferioridad) debemos aclarar ahora a quiénes se orienta la labor educativa propuesta por Ramos. Esto es, si la educación será, en efecto generalizada, escuela única, y que se guía por un modelo antropológico explícito (el hombre integral) cabe aclarar ahora si la educación será dirigida como instrumento para producir "personas" o "ciudadanos" poniendo el énfasis en el individuo o en la sociedad, respectivamente.

Para Ramos "la persona es un fenómeno general en que se proyecta la espiritualidad humana y la personalidad en el grado más excelso que alcanzan algunos individuos".[24] Ramos propone que la educación en su sentido más propio es plena formación del individuo. Es personalización. La personalización –la realización de la persona– llega a tomar para Ramos el carácter de deber ético.[25]

Se trata de conservar y desarrollar en lo individual todas las potencialidades humanas. Ramos, pues, no cree en lo social como determinante. La acción de las masas es siempre irracional. El único ser efectivamente actuante, responsable y consciente de sus actos es el individuo, la persona como tal.

Esta concepción del papel del individuo en la vida social lo analizaremos más adelante. Tan sólo concluyamos aquí diciendo que la antropología de Ramos busca anular el dualismo clásico de la filosofía occidental (alma-cuerpo) mediante la propuesta de un hombre integral cuyas facultades no se encuentran abismalmente lejanas unas de otras; que la educación en la propuesta de Ramos es un tipo de escuela única, con métodos únicos -unificados- que apuntan a la transmisión de saberes y sobre todo de valores objetivos y que pretenden, finalmente, la formación de personas en el sentido más estricto del término: la formación de seres que encarnen la verdadera espiritualidad humana.

Detengámonos ahora en la consideración breve de un tema poco tratado en el estudio del pensamiento de Ramos, pero determinante, a nuestro parecer, para la cabal comprensión de su idea de educación.

Se trata del tema de la preponderancia del individuo por sobre lo social. Del papel privilegiado que recibe la persona como determinante en todo acto y del desprecio y desconfianza que Ramos siente ante las masas. Veamos.

[24] *Obras completas*, tomo II, p. 60.
[25] *Ibid.*, p. 65.

Hemos visto que para Ramos en el hombre habitan varios estratos de vida, desde la vitalidad hasta el alma y el espíritu. Para Ramos, si bien el espíritu sería la facultad más excelsa, no deja de observar que un espíritu bien dispuesto no sería nada sin lo que su alma y su vitalidad pueden darle. A su vez, un ímpetu resultaría ciego sin una dirección que sólo el espíritu es capaz de otorgarle.

Ahora bien, Ramos, muy cerca de las ideas expresadas por Platón en la *República*, traslada, aunque no de manera plenamente consciente, este modelo del alma humana a la vida social.

Observemos con cuidado, como una primera precisión, que Ramos, al ver la monumental tarea a que se enfrenta el sistema educativo mexicano, sólo vislumbra una posibilidad de solución: "Casi diría yo que tales cuestiones rebasan las posibilidades de la inteligencia media, y sólo están al alcance de individuos capaces de interpretar el destino histórico de un pueblo".[26] La presencia de las conciencias históricamente privilegiadas hace así su aparición. Se trata de individuo: más allá de toda capacidad vulgar. Videntes que son capaces de "interpretar el destino de un pueblo"; videntes cuya conciencia... de estar en la "Verdad" los pone más allá de cualquier contingencia histórica.

Dice Ramos en otro lugar que "ciertamente el mundo de los valores no es accesible de un modo directo a la mayoría de los hombres, pero existen las individualidades superiores, los artistas, los reformadores morales, etcétera., cuya misión es descubrir valores nuevos que circularán después como patrimonio de la conciencia común".[27]

La masa es un movimiento informe que recibe todo su valor, sentido y lógica histórica de la actuación y presencia de grandes individualidades. El ideal de Ramos es formar hombres, pero no muchos hombres, sino dirigentes. Unos cuantos dirigentes. A las masas se les dará escuelas, pero aunque la educación superior se generalice sólo unos cuantos hombres serán verdaderamente capaces de leer las necesidades de la sociedad y actuar en consecuencia.

Nos dice Ramos, "por fortuna una parte de la humanidad ha salvado la lucidez de su conciencia, está alerta ante el peligro y se apresta a defender con todas sus fuerzas los más preciados valores del hombre".[28] Y de otro modo: la dualidad "es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre lo masculino y lo femenino, entre las masas y las élites, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antitesis tan característica de nuestro tiempo entre el pensamiento y la vida".[29]

[26] *Ibid.*, p. 88.
[27] *Ibid.*, p. 46.
[28] *Ibid.*, p. 69.
[29] *Ibid.*, p. 74.

La cita es por demás clara. Para Ramos hay una parte que es la élite, la cual es igual a la civilización, lo masculino, el hombre maduro, las clases superiores. Por el contrario tenemos las masas, el joven inexperto, lo que hay de barbarie en la civilización, lo femenino. Y para terminar, Ramos habla de la oposición entre pensamiento y vida. Hemos visto más arriba que para Ramos la vitalidad, lo instintivo, es el impulso; y que el pensamiento –el espíritu– es el que dá la dirección espiritual. Así, son las élites las que han de dirigir el ímpetu juvenil de las masas desorientadas e instintivas. Sólo la madurez de preclaras conciencias han de poder salvar a las masas irreflexivas y bárbaras.

Tal vez la formulación más clara de este tema sea lo que Ramos enuncia al decir que, para aclarar lo que debía entenderse por educación socialista, "en un acto de adulación y servilismo a las masas, que no tiene precedente en la historia, se consultó a obreros y campesinos para aquel fin. Como si los médicos, ante el temor de perder su clientela, convocaran a sus enfermos para consultarles sobre una reforma a la medicina, y fueran estos los que determinaran el tratamiento y régimen a que debieran ser sometidos en los hospitales, sanatorios y clínicas".[30]

La metáfora es ruda pero clara. Para Ramos las masas son enfermos, y las élites son los médicos de conciencia limpia y absolutamente certera. Y aunque la prescripción médica parezca mortal a las masas, éstas no tienen derecho a opinar. Nunca la razón ha de inclinarse ante la sensibilidad; el pensamiento ante el instinto. De esta manera, para Ramos la formación del pueblo es un problema de cúpulas de poder. Es la administración del bisturí ideológico en nombre del pensamiento y la verdad objetiva.[31]

A manera de resumen. Para Ramos la educación es el único medio de acabar con el sentimiento de inferioridad. La educación debe cumplir el objetivo de dar a conocer la realidad mexicana en su verdadera originalidad, a la vez que proponer los valores universales como fines de la acción de todos los individuos. Para Ramos, sin embargo, la educación no produce los mismos resultados en todos. Siempre existirán individualidades superiores que se encargarán de reformar la realidad, de guiar la transformación histórica. En contraparte, las masas son realidades instintivas, pasionales, cuyo papel histórico se reduce a seguir a aquellos grandes individuos capaces de orientar la vida de un pueblo. La educación es el medio, la persona el sujeto y los valores supremos el fin.

Ramos forma parte del grupo de filósofos a los que se refería Francisco Romero al decir que la filosofía en Latinoamérica entraba ya en un periodo de "normalidad". Esta "normalidad" de Ramos implica que su trabajo filosófico puede ser concebido como una labor de academia, o por mejor decir, universitaria.

[30] *Ibid.*, p. 90.

[31] En este sentido es comprensible que para Ramos el Ateneo de la Juventud haya sido, en la época de la Revolución Mexicana, "un grupo selecto de mexicanos impulsados por la necesidad de una cultura superior, no encontrándola fuera, en el mundo en que vivían, la realizaron dentro de sí mismos. Ellos fueron el alma de México, pero un alma... sin cuerpo" *(El perfil...*, p. 81). La Revolución resulta un movimiento puramente corpóreo, instintivo, sin alma que lo dirija.

Ramos posee tres tendencias en su pensamiento que pueden, a su vez, ser caracterizadas por los autores que ayudaron a conformar cada una de ellas. Estas tendencias son: el psicologismo, la fenomenología y la axiología.

En cuanto al psicologismo Ramos mismo reconoce en *El perfil del hombre y la cultura en México* que su idea de realizar un estudio del carácter mexicano provino de la lectura de la obra de Alfred Adler además de otros autores como Freud y Karl Gustav Jung. La comparación de la caracterología adleriana y jungiana dió la pauta a Ramos para la elaboración de su diagnóstico caracterológico del mexicano.

Respecto de la fenomenología hemos podido comprobar de qué manera Ramos simpatiza con dicha corriente filosófica. Tal y como lo mencionamos en su momento Heidegger y particularmente Husserl serán sus autores base. La pregunta por el ser del hombre sólo encuentra una respuesta satisfactoria para Ramos a través de la fenomenología. La fenomenología es, para nuestro autor, instrumento de análisis de la realidad concreta.

Por último cabe señalar que en el terreno de la axiología y por señalamiento expreso de Ramos, encontramos que tiene amplia preferencia por las concepciones axiológicas de Hartman y de Scheller, y más precisamente por las de éste último. Para Ramos el objetivismo axiológico le permite fundar un proyecto de vida para los individuos y para nuestra nación. La objetividad de los valores nos asegura que los "individuos superiores" lo son puesto que *conocen* la Verdad. No se trata sólo de tener mayor capacidad, sino de la posesión de un saber superior y absolutamente verdadero.

A manera de comentario final cabe aclarar que, aunque existe una gran diversidad de intereses y de fuentes de pensamiento que presenta Ramos en su obra, sin embargo sus carencias documentales y demostrativas son una constante. Ramos –podemos decir– padeció el mal del "pionerismo": pensaba que tanto su caracterología, como su historia de la filosofía en México, así como su concepción de "hombre concreto" eran tan originales que esta condición disculpaba la falta de pruebas y/o argumentos (en el caso de la caracterología y la antropología filosófica) o la ausencia de referencias a documentos originales (en el caso de la historia). Tal vez esta es una de las carencias más claras que aquejan la obra de nuestro autor quien, por lo demás, tuvo siempre la intención de abrir nuevos caminos al pensamiento y a la investigación. Los frutos de esta labor sólo se han venido recogiendo muchos años más tarde.

Carlos Lepe Pineda

OSWALDO ROBLES OCHOA

La última persona que defendió al neotomismo en México[1] según el decir de su alumno el licenciado Alfonso Zahar fue el doctor Oswaldo Robles. Nace en Monterrey, Nuevo León el 8 de marzo de 1905. Hijo del general Juvencio Robles y de doña Guadalupe Ochoa. El que su padre fuera militar lo obliga a cambiar de domicilio con frecuencia. Pasa algún tiempo en la ciudad de México y poco después sale desterrado a los Estados Unidos donde empieza su educación con los hermanos maristas. Al morir su padre, cuando tiene doce años, ingresa al Colegio Francés de la ciudad de México en el que termina su bachillerato, entra a la Escuela Nacional de Medicina, pero no concluye sus estudios por la lucha política en contra de Calles. Padece la cárcel, de donde se fuga para terminar sus estudios en la Universidad de Nebraska.

Obtiene el título de maestro en Filosofía en la que entonces se llamaba Facultad de Filosofía y Altos Estudios en 1935. Al año siguiente obtiene el grado de doctor. Entra a dar clases en el Departamento de Filosofía dictando lógica y epistemología, y, al mismo tiempo, en el Departamento de Psicología con la cátedra de psicología experimental desde 1938. En 1942 es nombrado jefe del Departamento de Filosofía puesto en el que dura dos años. Aún así no deja de trabajar académicamente ni en ese Departamento, ni en el de Psicología. Lo mismo sucede con el Colegio Francés Morelos, la Universidad Motolinía y la Escuela Nacional Preparatoria.

Al designársele en 1952 profesor de carrera abandona las escuelas particulares y dedica su tiempo a la Facultad; sin embargo, no descuida la psicología: da clases, traduce libros, dirige seminarios y es ponente en congresos internacionales. Su actividad es muy intensa: da conferencias en Colombia, Argentina, España e Italia, también imparte cursos extraordinarios en las universidades de Guadalajara y Bogotá.

Después de una penosa enfermedad que lo mantuvo inactivo mucho tiempo, contra lo que se esperaba, se recupera para recibirse de maestro en Psicología en 1956 y de doctor en Psicología en 1958.

Es nombrado profesor numerario de la Facultad de Filosofía y Letras en la cátedra de psicología clínica en 1964. Muere en 1969 en la ciudad de México.

Publicó: *El alma y el cuerpo.* Tesis recepcional de maestría, que después amplía y publica con el título de *Esquema de antropología filosófica.* Editorial Pax, México, 1942. *La teoría de la idea en Melebranche y en la tradición filosófica*, con prólogo de Eduardo García Maynez. Editorial Jus, México, 1937. *Propedéutica filosófica,*

[1]Conversación con el licenciado Zahar.

Editorial Porrúa, 1943, 1947, 1951 y 1958. Traducido al inglés con el título *The Main Problems of Philosophy,* editado por Bruce Publishing Co, Milwaukee, Wisconsin, 1946. *Fray Alonso de la Vera Cruz. Los libros del alma Libs. I y II.* Introducción versión y notas de Oswaldo Robles. Imprenta Universitaria, México, 1942. *Estudios escogidos de J. Díez de Sollano y Dávalos.* Prólogo, selección y notas de Oswaldo Robles. Biblioteca del Estudiante Universitario, México, 1944. *Introducción a la psicología científica.* Editorial Porrúa, México, 1948, 1945, 1959, 1961 y 1963. *Filósofos mexicanos del siglo XVI.* Librería Manuel Porrúa, México, 1950. *Freud a distancia,* Editorial Jus, México, 1955. *La doctrina jasperiana de la angustia.* México, 1958. *Símbolo y deseo,* Editorial Jus, México, 1960.

Además escribió dieciocho artículos sobre filosofía y nueve sobre psicología. Tradujo tres libros del inglés y uno del francés; los cuatro publicados. Murió cuando preparaba su último libro que no se ha publicado.

A finales del siglo XIX y principios del XX en todo el mundo católico se desenterraron las doctrinas tomistas, primero por la Encíclica *Aeterni Patris* y después por la confirmación que de ellas hicieron Pío X en su Encíclica *Motu Proprio*, Benedicto XV y Pío XI en la *Studiorun Ducem.* En México, debido a la Revolución y a la educación dada por el positivismo, la Iglesia no tenía gran influencia en la vida académica. Oficialmente se había dejado de estudiar la teología y los medianamente cultos se decían a sí mismos científicos. En general se había aniquilado cualquier estudio metafisico y humanístico. No obstante Robles, patriota y cristiano, se propuso formar a sus alumnos tanto de la Escuela Nacional Preparatoria, como de la Facultad de Filosofía y Letras dentro del tomismo para que "los jóvenes al llegar a profesionales, sepan encauzar a su patria por las rutas del bien nacional".[2]

Concepto del hombre

Robles hizo objeto de su investigación al hombre. El primer escrito de filosofía –su tesis de maestría– se tituló *El alma y el cuerpo.* Llama a su último libro *Símbolo y deseo* que es un estudio sobre las pasiones humanas.

Siempre concibió al hombre tal cual lo dictan las tesis tomistas: "...es un ser de la naturaleza, un compuesto natural, es una substancia corporal, un cuerpo inanimado, un ser individualizado y especificado, integrado por una materia (materia *quantitate signata)* y una forma del alma inteligente y libre".[3]

Esta definición la explica por la teoría hilemórfica de Aristóteles completada por el *actus esendi* de Santo Tomás. Lo que nos lleva a verlo desde un punto de vista ontológico. Así mismo, apoyado en sus estudios médicos profundizará este punto de vista como una constitución substancial.

[2]Alfonso Zahar Vergara. "El tomismo en el México contemporáneo". En *Filosofía y Letras,* tomo XVIII, no. 36

[3]"Concepto del Hombre", p. 323

Principia diciendo que en todo cambio hay tres elementos: el estado que precede al cambio, el estado que conduce al cambio y el sujeto que cambia. Dichos sujeto es corpóreo, por lo cual está en potencia para recibir formas contrarias, que son distintas de los otros dos elementos del cambio. Al sujeto que sufre este cambio se le llama materia prima, que es el sujeto corpóreo.

¿Porqué esta materia existe y se hace inteligible? Porque se supone una realidad más profunda, un principio que no cambie, que perdura en el cambio. Este principio "ni está en acto ni puede estarlo como sujeto de cambio, pues en este caso sería inmutable".[4] Todo lo que cambia está en potencia, que supone la materia, que tiene capacidad para recibir los contrarios. El principio inmutable, aquello que no cambia es la forma. Ningún ser puede existir sin materia y sin la forma. Se puede decir que la materia tiene apetito de forma porque por ella ingresa a tal o cual esencia; esto es, se convierte en substancia, que está lista para poder recibir los accidentes.

Las formas pueden ser materiales o inmateriales según necesiten o no de la materia para existir. La forma del hombre es inmaterial porque ejecuta operaciones inmateriales, aunque esté unida al cuerpo para que cualquier hombre exista.

El hombre que existe es una verdadera unidad, es una unión perfecta de cuerpo-materia que es principio de individuación y de alma –la forma– que lo especifica.

Ahora bien, el ser humano no es un ser cualquiera, puesto que está dotado de vida, de operaciones vitales, de movimientos inmanentes aquello por lo cual vive, siente y piensa. Es una serie de movimientos que producen cambios como lo demuestra la nutrición –asimilación física– y el conocimiento –asimilación intelectual–.

Los cambios pueden ser de dos tipos: transeúntes, cuando hay un agente y un paciente que son distintos, cuando uno actúan sobre el otro; e inmanente cuando el agente es principio y término de la acción. Este último movimiento es espontáneo "cuyo principio está en el sujeto que se mueve, es el sello o distintivo de la vida".[5]

No todo tipo de vida es igual. Los vegetales tienen tres operaciones: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La vida animal es sensitiva y locomotiva. El hombre es inteligente, tiene razón y voluntad. Estos tres tipos de vida están jerarquizados, la que tiene más valor es la vida humana puesto que su alma no necesita de la materia, como es el caso de los otros dos tipos de vida, que requieren en todos los casos de la materia. "...Pensar es vivir de manera eminente".[6] Ahora bien, sea la vida que sea todo cambio, sintético o analítico, que se produce en los distintos seres vivos es benéfico porque de esa manera se llega a un equilibrio dinámico.

El alma, ánima humana, no sólo es principio de operación, también es principio de existencia, es la forma substancial del hombre. Es simple y espiritual. Simple ya que carece de partes; se asocia con el cuerpo (para pensar, sentir y vivir), esto es, subsiste en el cuerpo, aunque su existencia no dependa de él.

[4] *Ibidem*, p. 329.
[5] *Ibidem*, p. 331.
[6] *Op. cit.*, p. 332.

Espiritualidad no es lo mismo que simplicidad, pertenece a un género diverso. Lo que se quiere decir es que existe sin necesidad del cuerpo, realiza operaciones intelectuales como la simple aprehensión, operaciones inmateriales cuyo objeto es captar las esencias sin la materia. De ahí el hombre fabrica el concepto. "La visión eidética... es operación inmaterial... síguese en buena lógica que el principio del cual procede trasciende la materia, es inmaterial, es espiritual".[7]

La última preocupación de Robles fue el afirmar que el hombre es un sólo ser viviente, no tres distintos aunque tenga tres funciones diferentes: las vegetativas, las sensitivas y las humanas. Lo prueba porque cada quien tiene consciencia de sus propios actos y por el principio de actividad que opera, a la vez, como principio de vida sensación y razón.

El hombre trasciende su propia limitación uniendo la inteligencia al amor. Es, en ese caso, una persona, distinta del individuo. El individuo es parte, por un lado de la naturaleza, y, por el otro, entra en la historia. En cambio, la persona "es un principio espiritual y un todo independiente frente al cosmos".[8]

Es independiente del ser humano que la cobija pues tiene autonomía frente al universo y a Dios. Lo único que puede sujetar a la persona y eso, porque ella da su consentimiento, es la comunidad política.

La persona no está en *actu exercitu,* sino que se va haciendo a medida que la razón y la libertad dominen al hombre, ya que generalmente el último está sometido a sus pasiones. Dicho de otra manera: el hombre está dominado por el medio que lo rodea; la persona tiene la libertad que le confiere la espiritualidad.

La persona, como ya se dijo, es el centro de la vida social; pero no está totalmente sujeta a la comunidad política; tiene sus propios valores, su religiosidad, su libertad, sus preferencias y el arduo trabajo que realiza al vencer sus debilidades. Robles, hombre de su tiempo, censura duramente los gobiernos totalitarios que se han convertido en omnipotentes y quieren que se les rinda un culto pagado. "...La sociedad política ha sido hecha para la perfección del hombre y no el hombre para la sociedad política".[9]

Ontica existencial

A pesar de su fidelidad, jamás cuestionada, a la religión católica y a la filosofía escolástica, Robles no podía ignorar las doctrinas que imperaban en su tiempo. Pasional como siempre, se develó en sus escritos dijo que "El tema existencial es un tema que surge, por así decir, de la experiencia cristiana: es la experiencia de la propia nihilidad ante el poder de la gracia. Nada tiene de extraño, en consecuencia, que siendo la filosofía escolástica una filosofía cristiana haya in-

[7] *Op. cit.*, p. 333.
[8] *Esquema de antropología filosófica*, p. 105
[9] *Op. cit.* p. 106.

tentado, a lo largo de su desenvolvimiento, transportar al orden especulativo esta experiencia".[10]

Robles esboza sus reflexiones en dos de sus libros la *Antropología* y la *Propedéutica filosófica* y en artículo: "Noética del contingente y metafísica existencial". En ellos trata de integrar en una unidad temática existencial el pensamiento de San Agustín y la ontología de Santo Tomás. Llama a su pensamiento metafísica ascendente porque utiliza la inteligencia para tomar consciencia tanto de la inquietud que siente ante el desamparo humano como de la protección que brinda el conocimiento de Dios.

Para ello revisa históricamente a los autores que han hablado del tema: San Agustín con el "Verdadero Ser" y el "deficiente", el que muere; Santo Tomás con el "Acto Puro" y el que tiene incapacidad intrínseca de ser por sí mismo; y San Buenaventura con la criatura que es "sombra", "tinieblas", "vestigio", "espejo", y "posibilidad" con la relación al "Absoluto", a Dios.

Así pues, el hombre medita sobre su propia existencia y se encuentra con su "intimidad", que es un ser separado, limitado, solo, mísero, insuficiente y desamparado que está ligado al tiempo y al espacio. El conocimiento humano es precario ello le provoca angustia.

Dicha angustia no es psicológica, sino intencional y ontológica. Intencional porque tiene un contenido, apunta a algo, en este caso hacia dos direcciones: primero, como una aspiración a "realizar la plenitud actual de los constitutivos potenciales del hombre";[11] y segundo trascender "las limitaciones para afirmarse en lo eterno y de perfilarse en la perspectiva de la supervivencia y del amor".[12] Ontológica porque aprehendo, como contenido de mi inquietud, al "Infinito necesario".[13]

No hay nada en la vida que satisfaga al hombre: ni la voluptuosidad, ni los placeres, ni los honores, ni la fama, ni las riquezas. Al poco tiempo todo le hastía y tiene que seguir buscando lo que le satisfaga; pero no lo encuentra en la vida.

Este hastío Robles lo explica diciendo que en todos los seres humanos hay un impulso metafisico que es la afirmación del ser. Todos como vivientes aspiran a la perfección de la herencia, como sensibles necesitan del goce y como inteligentes y libres del bien. Utilizando el vocabulario tradicional puede decirse que el hombre es un conjunto de potencias que tienden al acto, lo que un ser limitado por el espacio y el tiempo le es difícil lograr. No obstante el hombre debe seguir buscando. Los pocos actos que alcanza son restringidos; por eso no desaparece totalmente la inquietud existencial. Por la inteligencia y por la voluntad el hombre ansía la "Verdad" y la "Bondad".

[10] *Propedéutica filosófica*, p. 264.
[11] *Esquema de antropología filosófica*, p. 109.
[12] *Op. cit.*, p. 110
[13] *Op. cit.*, p. 109

Axiología

La teoría axiológica de Robles está expuesta en un artículo llamado "Esquema de Ontología", publicado en 1938. Como es su costumbre, antes de presentar su propia teoría axiológica basada en Santo Tomás de Aquino, el doctor Robles hace una revisión histórica de lo que considera son los antecedentes del tema. El no cree que la teoría axiológica haya empezado con "Scheler, Nikolai Hartmann, Rahu, Durkheim, Luis Müller, Antonio Caso, etc...".[14] Comienza por decir que la teoría de los valores tiene su antecedente en la filosofía griega: Sócrates se preocupó más por el valor de la vida, que por cuestiones metafísicas al preguntar "¿Qué vale lo que es"? Asimismo a los sofistas, según nuestro pensador, grandes difusores de los valores, les interesó distinguir "lo que vale por sí mismo y lo que vale por convención hecha entre los hombres".[15]

Platón afirma que los valores son paradigmas valiosos que se realizan en las cosas y en los actos de los hombres. Aristóteles con su teoría del bien, como perfección de cualquier hombre, en su *Ética a Nicómaco* fundamenta el eudemonismo como "antecedente de las especulaciones axiológicas, y no podemos decir que Aristóteles se haya eximido de tratar las cuestiones referentes al valor".[16] Robles con su pasión habitual, afirma que Santo Tomás en la Cuestión V, de la primera parte de la Suma Teológica intitulada *De Bono* estudia esos asuntos.

La primera vez que la palabra valor apareció como término técnico fue en los libros escritos por los economistas. Smith la usó como el satisfactor que resulta de la utilidad y Marx para hablar del valor del trabajo y de la plusvalía.

Ya dentro de la filosofía el primero que la utilizó como término técnico fue Nietzche que habla de los valores humanos como una forma corrompida de una moral decadente: el cristianismo. "Nietzche... no estudia el problema de los valores se limita a criticar los valores de vida que surgen del cristianismo.[17]

Al estudiar a Franz Brentano nuestro autor destaca dos aspectos. En el primero nos dice que Brentano influye en Husserl y en Scheler; en el segundo afirma que Brentano sólo se refiera al valor justicia. Por lo mismo –continúa Robles– su estudio se enfoca al derecho explicándonos las dos aceptaciones de derecho natural: el derecho de gentes, que es un derecho positivo y el derecho natural fundamentado en la naturaleza. Este último constituye el principio de "lo justo, la regla concebida como justa"[18] y, por lo tanto, es obligatorio. Brentano dice, afirma el maestro, que lo justo es parte de lo bueno. Para poder explicar que es lo bueno se remonta a los fenómenos psíquicos: ideas, juicios, emociones, y tendencias seguidos del afecto.

[14] "Esquema de axiología", p. 4.
[15] *Ibidem.*
[16] *Op. cit.*, p. 5.
[17] *Ibidem,* p. 8.
[18] *Ibidem*, p. 9.

Todos los fenómenos tienen intencionalidad, es decir, un contenido objetivo. Los juicios tienen dos intencionalidades, una que corresponde al "contenido objetivo al que hacen referencia los estados de conciencia",[19] y otra que corresponde al "enlace y conveniencia que no dependen del sujeto, sino que son válidas independientemente del sujeto mismo".[20]

En las emociones la intencionalidad se reduce a la bipolaridad agrado-desagrado. Ante el objeto el sujeto primero lo conoce y después lo quiere o no. La *voluntate sive affectus,* como dice Robles que le llamó Caso es el órgano valorativo de Brentano. El hombre ama lo que cree que es el bien, no importa que lo que ame no sea digno de su amor.

Ahora bien, las emociones o tendencias que ama el ser humano están jerarquizadas. De esta manera el juicio de valor se da en vista de la preferibilidad. Existe un acoplamiento entre la tendencia –voluntad– y el objeto, "...luego la esencia de lo justo es la "bondad" de la relación entre su voluntad y el bien práctico supremo".[21]

Eduardo Hartmann llamó a la "ciencia de los valores axiología".[22] Robles dice que este autor concibe al valor como fin (en sentido aristotélico); es decir, el sujeto que conoce es al mismo tiempo el que quiere algo. El querer brota del Inconsciente[23] que es doble: por un lado tenemos que el valor se da "en la conciencia; pero cobra sentido en virtud del thelos inmanente en la conciencia universal",[24] y por el otro, el sujeto que conoce es el mismo que quiere, nada más que estas dos facultades son movidas "por una fuerza inconsciente y absoluta, y [por] la finalidad que brota de la naturaleza misma del ser y que se subsume en el mundo absoluto del Inconsciente".

Scheler tiene influencia de Buda, San Agustín y Bergson. El primero lo inclina al panteísmo; el segundo le proporciona los aspectos ontológicos del amor, que le sirven de base a su teoría de la simpatía y el último con su teoría de la intuición le sirve de antecedente para la emoción intencional. Para Scheler el hombre tiene dos vías de perfeccionamiento, la intuición intelectiva que le sirve para conocer (la esencia de las cosas) y la emoción intencional alógica que le sirve para alcanzar la cultura, los valores (las esencias alógicas). Los valores no son propiedades de las cosas sino que son "...cualidades irreductibles que se ofrecen como objetos intencionales de cualidades puras".[25]

Nikolai Hartman –continúa diciendo Robles– dice que los valores son objetos trascendentes, "con realidad en sí absoluta y perenne".[26] Son como los paradigmas

[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem,* p. 10.
[21] *Ibidem,* p. 12.
[22] *Ibidem.*
[23] Robles usa mayúscula.
[24] "Esquema de Axiología...", p. 13.
[25] ***Ibidem,*** p. 15.
[26] ***Ibidem,*** p. 15.

platónicos: los seres que participan de ellos son así precisamente por esa participación; son trascendentes y, por lo mismo, no son subjetivos "no dependen ni del sujeto ni de las cosas, personas y relaciones en que se encuentran".[27] "...no son formas; son materias y estructuras que especifican la cualidad de las cosas, personas y relaciones en que se encuentran".[28]

Nuestro filósofo confiesa que "...No hay en la bibliografía tomista contemporánea un tratado sistemático [sobre los valores] que pudiéramos utilizar",[29] por lo que el doctor Robles se lanza a hacer un esbozo de ella utilizando los siguientes textos: la cuestión quinta de la primera parte de la *Suma Teológica,* el opúsculo *De Pulchro* de las *Cuestiones Disputadas de Verdad,* los comentarios a la *Introducción de la Ética a Nicómaco* que hace Santo Tomás, el *De Relationes,* del Cardenal Cayetano y el texto de Juan Capreolus.

Empieza Robles por definir el término valor al que llama bien adecuado; para intuirlo el sujeto hace un juicio crítico. Si éste va acompañado de un placer, es porque se ha tomado posesión del valor. Al primero, que solamente conoce un objeto, lo llama juicio y al segundo, que conoce al bien adecuado le dice juicio de valor.

La primera tesis de Robles nos dice "que la intuición valorativa no es verdadera intuición"[30] La intuición se da en la simple aprehensión que capta la esencia del objeto. Los valores se captan en una estimación del objeto, de algo estimado como conveniente, por lo tanto se captan en el juicio.

La segunda tesis dice "que la noción de bien es una noción metafísica".[31] De ahí se desprende la tercera que afirma: "El bien, metafísicamente considerado, no es un valor".[32] Lo bueno es lo que los seres apetecen. Lo que apetecen todos ellos es la perfección; pero la perfección es un acto, de tal modo que el ser en acto es ya perfecto, es bueno y por lo tanto es apetecible. Es decir, el bien es un trascendental, del ser, no es un valor.

Su cuarta tesis nos dice: "El valor es una relación esencial y necesaria".[33] Los dos términos del conocimiento, ya se ha dicho, son el sujeto y el objeto. Este último es acto y el sujeto es una tendencia que se actualiza con el objeto. Cuando se da el conocimiento se da una relación real, esto es, sujeto y objeto se adecúan; por eso se llama el bien adecuado, que corresponde al término valor. Se dice que la relación es necesaria, porque así se da en la naturaleza; y es objetiva porque el sujeto es apto para conocer no crea al objeto.

---

[27] *Ibidem,* p. 16.
[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem.*
[30] *Ibidem,* p. 17.
[31] *Ibidem,* p. 18.
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem,* p. 19.

En conclusión, Robles va contra la tesis subjetivista de los valores ya que no los considera creaciones de la conciencia. También está contra lo que él llama "un objetivismo hipostático de los valores",[34] esto es, no son realidades valentes separadas de los seres. El objetivismo del valor, ya sea de Hartmann o de Müller, tiene su raíz en Platón. Así mismo, dice, que los autores en la historia de la filosofía tienen diferentes conceptos sobre el valor porque confunden los problemas del conocimiento con los problemas sobre la esencia del valor.

La tesis central –la que Robles afirma– es que tanto el subjetivismo como el objetivismo son posiciones extremas y erróneas. Los valores, añade, tienen la objetividad de la relación, que se da en el conocimiento, pues nadie puede negar tal relación que es "la relación" natural, objetiva y necesaria. Así pues, las relaciones reales tienen puntos de referencia reales y, por lo tanto, objetivos universales y necesariamente válidos. Ya que todo lo "fundado en la esencia participa de los caracteres de ella".[35]

Teoría del conocimiento

A pesar de que Robles no abandonó el tomismo, siempre le llamó mucho la atención el método fenomenológico de Husserl, al grado de decir que se podía integrar perfectamente al sistema tomista. "Es posible rechazar este idealismo en principio y a la vez reconocer plenamente el método fenomenológico".[36]

Ferrater Mora en su *Diccionario filosófico* dice que Robles fue exponente y seguidor de la filosofía de Nikolai Hartmann en México, lo cual es un tanto exagerado. Cierto que conoció su obra y la trató de relacionar con el tomismo; pero cuando se percató de que esta relación era imposible, dejó de escribir sobre Hartmann. Según el doctor Robles la mente intuye simultáneamente a la esencia y a la existencia que se dan conjuntamente. Nikolai Hartmann "desconoce el alcance de la intuición de los sentidos que entregan lo real extramental... e ignora la naturaleza propia del objeto como tal. El transobjeto no es lo irracional, es tan sólo lo real posible, como explica Santo Tomás, y se entrega racionalmente".[37] El sujeto y el objeto están en acto, cada uno de ellos tiene su propia realidad, el conocimiento no produce un tercer término, lo único que existe es la unidad entre sujeto y objeto. Santo Tomás, y con él Robles, reflexionan sobre los datos de la intuición inmediata y sobre la inteligencia al realizar su propio acto de conocimiento. Al hacerlo distingue el entendimiento (sujeto) del ser (objeto); en esa misma realidad cada término del conocimiento es individual e incomunicable. Sin embargo, aquí se presenta un problema: si son tan diferentes ¿cómo van a llegar a relacionarse? En el conocimiento "hay una expansión del ser

[34] *Op. cit.*, p. 20.
[35] *Op. cit.*, p. 21.
[36] *La teoría de la idea en Malebranche*, p. 96.
[37] *Ibidem*, p. 108.

fuera de sí, una participación del ser en otro",[38] esto es, el intelecto deviene en todas las cosas que conoce y el objeto se transforma en sujeto.

"¡Paradoja desconcertante!"[39] exclama Robles. El conocimiento es inmanente porque no modifica los objetos exteriores; el sujeto se perfecciona según va conociendo, no obstante conserva su propia identidad y respeta la alteridad de lo conocido.

Cuando el entendimiento reflexiona sobre sí mismo descubre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Ambos no pierden su ser natural en el acto de conocimiento. Lo que pertenece al sujeto es lo inmanente y lo que pertenece al objeto es lo trascendente. Lo trascendente se convierte en inmanente y, sin embargo, no pierde su trascendencia. "¡Paradoja desconcertante!"[40]

Lo que conocemos lo conocemos, por su forma, esto es, por la idea. La forma es real, por eso lo que conocemos y lo conocido son reales. El objeto que existe en el sujeto es un ser de razón, con existencia intencional.

La intuición inmediata, apoyada por la intuición reflexiva, nos muestra que lo pensado es independiente del pensamiento, esto es, que el contenido del pensamiento es diferente del pensamiento. Hay una distinción formal entre la idea y la trascendencia de esa idea.

Conocimiento es la relación de dos términos irreductibles. La esencia del conocimiento es la relación entre un objeto y un sujeto. El sujeto es determinado, el objeto es determinante pues es representación de él en el sujeto. Sin embargo, el sujeto conoce al objeto trascendiendo, sin que el objeto sufra ninguna modificación.

El objeto, antes que todo, se muestra a los sentidos. Es la facultad del sujeto conocer los objetos de manera particular y concreta ya que en la naturaleza los seres se encuentran individualizados en una porción de materia:

De ahí el entendimiento –*intellectus agens*– separa lo universal y cambia lo sensible en inteligible. Se capta lo inteligible en lo sensible. Este entendimiento es una potencia que actúa sobre el objeto para poderlo entender. Es evidente que el entendimiento es primero pasivo, sólo potencia, hasta que por medio del estímulo a los sentidos procede a actuar.

Se podría resumir diciendo que el objeto se imprime en los sentidos, pero no se conoce aún; el entendimiento despoja a esta imagen de sus condiciones materiales. Forma lo inteligible en potencia donde todavía no se conoce para formar lo inteligible en acto, el concepto, donde ya hay conocimiento.

Como se ve, el doctor Robles sigue siendo tomista en la teoría del conocimiento y en la antropología. En su óntica existencial tiene gran influencia de San Agustín.

Emma Luz Aceves Gómez

[38] *Ibidem*, p. 98.
[39] *Ibidem*, p. 100.
[40] *Ibidem*, p. 100.

BIBLIOGRAFÍA

RECEPCIÓN DEL KRAUSISMO

BÁSICA

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (Introducción y compilación): Las polémicas en torno al krausismo en México (Siglo XIX). UNAM-Colección Lecturas Universitarias nº 45, México, 2004 (incluye textos de Heinrich Ahrens, Agustín de la Rosa, Juan José de la Garza, Guillaume Tiberghien, Ignacio Mariscal, Justo Sierra, Hilario S. Gabilondo. Jorge Hammeken y Mexía, Porfirio Parra, Telésforo García, Plotino C. Rhodakanaty y Nicole Laforêt)

COMPLEMENTARIA

HALE, Charles A.: *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*. México, Vuelta, 1991. Ttraducción del inglés de Purificación Jiménez.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: *Krausismo en México*. UNAM, México-Jitanjáfora, Morelia, 2003.

ZEA, Leopoldo: *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 1968 (1ª ed. en un solo volumen).

PLOTINO RHODAKANATY

BÁSICA

RHODAKANATY, Plotino C.. *Obras*. México UNAM, 1998.

CARTILLA *SOCIALISTA o sea Catecismo Elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier por Plotino C. Rhodakanaty. Fundador de* La social, *quien la dedica al uso, instrucción y práctica de la Clase Obrera y Agrícola de la República.* México: CEHSMO, 1976.

"Plotino C. Rhodakanaty (Semblanza)" en *El socialista* octubre 28 de 1877, num. 18, p. 2, col 4.

"Estudios filosóficos, escuela pesimista de Hartmann" en *El socialista*, mayo 9 de 1883. num 31 y sig.

"Médula panteística del sistema filosófico de Spinoza" en *El socialista* marzo 27 de 1885 y sig.

"La filosofía" en *El Craneoscopo*, mayo 6 de 1874, num. 4, p. 3 col. 1. "La filosofía II" en *El craneoscopo* mayo 13 de 1874, num. 5, p. 2.
"La thaumaturgia ante la ciencia filosófica" en *El craneoscopo*, abril 22 de 1874, num. 2, p. 4 col 2 y 3.
"La escuela de filosofía trascendental en *El socialista*. p. 3 (22 de abril de 1880). Y *El combate*. (Marzo 21 de 1880) n° 770. p. 1.
"Reunión Fraternal de año nuevo" en *El hijo del trabajo*. Num. 78, enero 20 de 1878, p. 3.

COMPLEMENTARIA
ORTIZ CASTRO, Ignacio. *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty*. México UNAM, 1987. (tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía).
SÁNCHEZ CUERVO, Antolín. *Las polémicas en torno al krausismo en México (siglo XIX)*. México: UNAM, 2004.
VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana* (edición facsimilar) México: El colegio de Michoacán, 1989: Tomo I.
Los documentos hemerográficos fueron consultados en la Biblioteca Nacional de México (sección Hemeroteca).
Los libros se consultaron en la Biblioteca Nacional excepto la *Cartilla Socialista* y la bibliografía complementaria que pertenecen a la autora.

RICARDO FLORES MAGÓN (1873-1922)

BÁSICA
_____ *Artículos políticos -1910.* 2a. edición. México, Ediciones Antorcha, 1983.
_____ *Artículos políticos -1914.* México, Ediciones Antorcha, 1982.
_____ *Epistolario revolucionario e íntimo.* México, Ediciones Antorcha, 1978.
_____ *Epistolario y textos.* México, Fondo de Cultura Económica, 1984. (Biblioteca Joven, N° 16)
_____ *et. al. Regeneración 1900-1918.* [Prólogo, recopilación y notas de Armando Bartra], México, Hadise S. A., 1972.
_____ *La Revolución Mexicana.* México, Editorial Grijalbo, 1970. (Colección 70, N° 74.)
_____ *Sembrando ideas. Historietas relacionadas con las condiciones sociales de México.* México, Ediciones del Grupo Cultural "Ricardo Flores Magón", 1925. (Colección Ricardo Flores Magón: Vida y obra, N° 4)
_____ *Semilla libertaria.* Prólogo de Guillermo Pérez Velazco. México, Liga de Economistas Revolucionarios de la República Mexicana, 1975.

COMPLEMENTARIA

DUFFY TURNER, Ethel. *Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano.* México, Comisión Nacional del cen, 1984.

HART, John M. *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900.* Trad. María Elena Hope. México, SEP, 1974. (SepSetentas).

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica.* San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.

RAMOS PEDRAZA, Rafael. *Estudios históricos, sociales y literarios.* México, mcmxxiii.

RHODAKANATY Plotinio C. *Escritos.* México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1976.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris, Flammarion, 1992.

FRANCISCO ZAVALA (1857-1929)

BÁSICA

_____ *El socialismo y la Iglesia.* Guadalajara, Imprenta de "El Regional" s, f. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

AGUSTÍN ARAGÓN (1870-1954)

BÁSICA

Aragón, Agustín.,

_____ *El socialismo examinado desde el punto de vista científico.* México, Compañía Editora Latinoamericana, 1924. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

_____ *Lord Cowdray y la ingeniería: consideraciones sobre la función social de la riqueza*, Antigua Imprenta de Murguia, México, 1927.

_____ *La paz espiritual y la civilización: ensayo sociológico*, Tip. El Progreso, México, 1928.

_____ "Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social" en SIERRA, Justo., *México su evolución social*, publicado por Santiago Ballesta, México, 1902

_____ *Porfirio Díaz: estudio histórico-filosófico*, editora intercontinental, México, 1954, 2 volúmenes.

(Disponibles en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México)

_____ "Discursos de clausura del concurso científico nacional", en Revista Positiva, I (Febrero, 1901) pp. 66-67.
_____ "El positivismo," en Revista Positiva, V (Enero, 1905), 90-92.
_____"Notas políticas," en Revista Positiva, XI (Septiembre, 1911), 540-543.
(Disponibles en el Fondo Reservado de la Hemeroteca Nacional)

COMPLEMENTARIA
Beller, Walter, et.al ., *El Positivismo mexicano*, UAM Xochimilco, México, 1973.
Zea, Leopoldo., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, FCE, México, 1968,

RAMÓN CONTRERAS

BÁSICA

_____ *El socialismo en nuestra patria y sus remedios.* Zamora, Tip. de la Escuela de Artes, 1912. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

EUGENIO MANZANEDO (1883-1954)

BÁSICA

_____ *El socialismo al desnudo, o sea del régimen socialista a la luz de la historia y de la filosofía.* Puebla, Imp. "La Enseñanza Objetiva", 1919. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.
_____ *Lecciones de sociología católica.* Puebla, Consejo Diocesano de Asistentes Eclesiásticos, 1983. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey, Nuevo León.

JOSÉ DE JESÚS MANRÍQUEZ Y ZÁRATE (1884-1951)

BÁSICA

_____ *Quinta carta pastoral que el Ilmo. Revmo. Señor Obispo de Huejutla dirige a sus Diocesanos con motivo del Proyecto de Ley sobre reducción de Sacerdotes. Presentado al Congreso del Estado de Hidalgo.* Huejutla, Hidalgo, firmado el 22 de noviembre de 1925, *vid.* "Documentos Eclesiásticos. 1924-26", en la Biblioteca del Seminario Conciliar de México.

_____ *Apuntes y apreciaciones. Breve estudio para contribuir a la mejor comprensión del problema religioso.* (1928), *vid.* "Memorial del Episcopado", en la Biblioteca Seminario Conciliar de México.

_____ *Mensaje que el Ilmo. Sr. Dr. José de Jesús Manríquez y Zárate Obispo de Huejutla dirige al Pueblo Mexicano, 22 de Septiembre de 1928.* Los Ángeles, California. Printed by Vincent Printing, *vid.* "Documentos religiosos extravagantes. 1926-1931", en la Biblioteca del Seminario Conciliar de México.

_____ *Jesucristo a través de las edades.* Alemania, Friburgo de Brisgovia. Imprenta de Herder & Cía. 1934. Biblioteca del Seminario Conciliar de México.

_____ *Cuarto mensaje al mundo civilizado.* San Antonio, Texas. 1935. "Capilla Alfonsina". Universidad Autónoma de Nuevo León. Fondo Emeterio Valverde Téllez. Monterrey Nuevo León.

_____ *El socialismo.* México, Ediciones PAGF. 1936, Biblioteca del Seminario Conciliar de México.

_____ *Misterio de iniquidad.* Monterrey. 1944.

_____ *Al margen de los últimos escritos de los protestantes contra la religión.* Monterrey. 1947. Biblioteca del Seminario Conciliar de México.

COMPLEMENTARIA

Diccionario Porrúa, historia, biografía y geografía de México. ii t. México, Editorial Porrúa, S. A. 1971.

HAYEC, Friedrich August. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo.* Trad. Luis Reig Albiol. Madrid, Unión Editorial S. A. 1990.

MARX, Carlos. *El capital.* Vigésima reimpresión. Trad. Wenceslao Roces. México, fce. 1987.

HERREJÓN PEREDO, Carlos. *Textos políticos en la Nueva España. Antología.* México, UNAM. 1984.

EZEQUIEL A. CHÁVEZ LAVISTA (1868-1946)

BÁSICA

_____ *Síntesis de los principios de moral de Herbert Spencer.* México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento. 1948.

_____ "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del caracter mexicano", en *Revista Positiva.* T. I. Núm. 2. 1° de marzo de 1901. México.

_____ "Discurso pronunciado por el Lic. Ezequiel A. Chávez en honor de Augusto Comte en la velada que organizó la Sociedad Positivista de México la noche del 5 de septiembre de 1901", en *Revista Positiva.* T. I.

_____ *Acerca del Laicismo en las escuelas particulares y en las oficiales.* México, Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez". 1968.
_____ *¿De dónde venimos y a dónde vamos?* la. y 2a. parte. 2a. ed. México, Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez". 1968.
_____ *Mi credo. Estudio de filosofía.* México. 1968.
_____ *Dios, el universo y la libertad.* Barcelona, Editorial Araluce. 1935.
SÁNCHEZ SANTOS, Trinidad. *Discursos.* México, Tip. de la Comp. F. Católica. 1902. Universidad Autónoma de Chihuahua, Biblioteca Central.

COMPLEMENTARIA

Breves notas acerca de la vida de Ezequiel A. Chávez. 1868-1946. México, Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez". 1968.
HERNÁNDEZ LUNA, Juan. *Ezequiel A. Chávez. Impulsor de la educación mexicana.* México, UNAM, FFyL. Colegio de Historia. 1981. (Colección Opúsculos/Serie Investigación).

ATENEO DE LA JUVENTUD

BÁSICA

CASO, Antonio. "Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal" en *Obras completas. Polémicas,* vol. I. pról. Juan Hernández Luna. Comp. Rosa Krauze. México, UNAM. 1971. (Nueva Biblioteca Mexicana. 13).
_____ *Obras completas,* vol. IX. *Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana.* Pról. Leopoldo Zea. Comp. Rosa Krauze. México, unam. 1971. (Nueva Biblioteca Mexicana. 16).
REYES, Alfonso. *Obras completas,* vol. XII. México, FCE. 1955.
VASCONCELOS, José. *Ulises criollo.* 2a. ed. México, FCE-SEP Cultura. 1983. (Lecturas Mexicanas 11 y 12).

COMPLEMENTARIA

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *Estudios mexicanos.* Pról. José Luis Martínez. México, FCE-SEP CULTURA. 1984. (Lecturas Mexicanas 65).
LOMBARDO TOLEDANO, V. "El sentido humanista de la Revolución Mexicana" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud.* 2a. ed. Pról., notas y recopilación de apéndices de Juan Hernández Luna. México, UNAM. 1984. (Nueva Biblioteca Mexicana. 5).
SALMERÓN, Fernando. "Los filósofos mexicanos del siglo XX" en *Estudios de historia de la filosofía en México.* 3a. ed. Pról. Mario de la Cueva. México, unam. 1980. (Seminario de Filosofía en México. Colegio de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, núms. 57-58-59. enero-diciembre 1995).

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. "La ideología de la neutralidad ideológica de las ciencias sociales" en *Revista Historia y Sociedad.* Segunda época, núm. 7. México, 1975.

MIGUEL OTHÓN DE MENDIZÁBAL

BÁSICA

_____ "Eduquemos al indígena", en *Obras completas Vol. IV,* México, 1946, pp. 373-376.

_____ "El origen histórico de nuestras clases medias", en MENDIZÁBAL, Miguel Othón de [et al], *Las clases sociales en México. Ensayos,* 12ª Ed., México, Nuestro tiempo, 1983, pp. 9-22.

_____ "Ética indígena", en *Obras completas Vol. II,* México, 1946, pp. 403-419.

_____ "El origen histórico de nuestras clases medias", en *Obras completas Vol. II,* México, 1946, pp. 557-571.

_____ "El socialismo y la educación", en *Obras completas Vol. IV,* México, 1946, pp. 377-384.

_____ "Los cuatro grandes problemas del indígena", en *Obras completas Vol. II,* México, 1946, pp. 483-505.

_____ "Situación actual de los indígenas de México", en *Obras completas Vol. VI,* México, 1946, pp. 507-521.

_____ "Vasco de Quiroga", en *Obras completas Vol. III,* México, 1946, pp. 305-306.

Las *Obras completas* de Mendizábal se pueden consultar en la biblioteca Samuel Ramos de la FFyL UNAM.

JOSÉ VASCONCELOS

BÁSICA

_____ *Obras completas.* Vol. III (1959) y IV (1961). México, Libreros Mexicanos Unidos, S. A. Biblioteca Samuel Ramos (FFyL-UNAM).

_____ *La raza cósmica.* Decimoprimera edición. México, Espasa-Calpe Mexicana, S. A. 1986. (Colección Austral, No. 802).

_____ *Ulises criollo.* Primera y segunda partes. México, fce. 1983. (Lecturas Mexicanas, 11 y 12).

_____ *Ulises criollo. La vida del autor escrita por él mismo.* Undécima edición. Primera expurgada. México, Editorial Jus, S. A. 1958.

_____ *La tormenta.* Segunda parte de *Ulises criollo.* Octava edición. Primera expurgada. México, Editorial Jus, S. A. 1958.

_____ *El desastre.* Tercera parte de *Ulises criollo.* Continuación de *La tormenta.* Sexta edición. Primera expurgada. México, Editorial Jus, S. A. 1958.

_____ *El desastre.* Tercera parte de *Ulises criollo.* Continuación de *La tormenta.* Quinta edición. México, Ediciones Botas, 1951.

COMPLEMENTARIA

FELL, Claude. *José Vasconcelos: Los años del águila. (1920- 1925).* México, unam. 1989.

MANDEVILLE, Bernard. *La fábula de las abejas.* México, FCE. 1982.

RODO, José Enrique. *Ariel.* México, Ed. Espasa-Calpe. (Col Autral, No. 866).

VARIOS. "Vasconcelos: de su vida y su obra", en *Textos de Humanidades,* No. 39. Difusión Cultural, UNAM. 1984.

VERA Y CUSPINERA, Margarita. *El pensamiento filosófico de Vasconcelos.* México, Editorial Extemporáneos, S. A. 1979. (Colección Latinoamericana. Serie: Ensayo).

ZIPPELIUS, Reinhold. *Teoría general del Estado. (Ciencia de la política).* Trad. por Héctor Fix-Fierro. México, UNAM. 1985.

ANTONIO CASO (1883-1946)

BÁSICA

_____ *Polémicas. Obras completas.* Vol. II. Prol. Juan Hernández Luna. Comp. Rosa Krauze de Kolteniuk. México, UNAM. 1971. (Nueva Biblioteca Mexicana. 13).

_____ "La existencia como economía, como desinterés y como caridad" en *Obras completas,* vol. III. Pról. José Gaos. Comp. Rosa Kauze de Kolteniuk. México, unam. 1973. (Nueva Biblioteca Mexicana. 14).

_____ "Estética" en *Obras completas,* vol. V. Pról. Justino Fernández. Comp. Rosa Krauze de Kolteniuk. México, unam. 1971. (Nueva Biblioteca Mexicana. 17).

_____ "Discursos a la Nación Mexicana" en *Obras completas.* vol. IX. Pról. Leopoldo Zea. Comp. Rosa Kauze de Kolteniuk. México, UNAM. 1976. (Nueva Biblioteca Mexicana. 21).

_____ "Ensayos críticos y polémicas" en *Obras completas.* vol. IV. Pról. Fernando Salmerón. Comp. Rosa Krauze de Kolteniuk. México, unam. 1971. (Nueva Biblioteca Mexicana. 16).

_____ "La persona humana y el estado totalitario" en *Obras completas,* vol. VIII. Pról. Mario de la Cueva. Comp. Rosa Krauze de Kolteniuk. México, unam. 1975. (Nueva Biblioteca Mexicana. 20).

COMPLEMENTARIA

Antología filosófica. Pról. Samuel Ramos. 4a. ed. México, unam, 1993. (Biblioteca del Estudiante Universitario).

KRAUZE DE KOLTENIUK, Rosa. *La filosofía de Antonio Caso.* 4a. ed. México, unam, 1990. (Textos Universitarios).

MORENO, Rafael. *La Universidad de Antonio Caso: Comunidad de cultura libre.* México, FFyL, UNAM. 1989. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras. Núm. 6.

_____ "Caso, su concepto de filosofía" en *Homenaje a Caso.* Centro de estudios filosóficos. UNAM. México, Stylo. 1947.

_____ "¿Qué significa Caso en la filosofía mexicana?" en *Novedades.* Suplemento "México en la cultura", núm. 769, diciembre 16 de 1963.

_____ "Antonio Caso, modelo mexicano de filosofar" en *Excelsior,* "Diorama de la cultura" 17, agosto 1975.

_____ "La libertad de cátedra: herencia de Antonio Caso" en *Los Universitarios.* Nueva Época, núm. 8. diciembre de 1983.

_____ "La filosofía de la existencia y el cristianismo de Antonio Caso" en *Anuario 1984-1985.* México, Seminario de Cultura Mexicana. 1986.

VICENTE LOMBARDO TOLEDANO (1894-1968)

BÁSICA

_____ "El sentido humanista de la Revolución Mexicana" en *Revista Universidad de México,* núm. 2, diciembre, 1930, tp, p. I.

_____ *La batalla de las ideas en nuestro tiempo.* Quinta edición. México, Universidad Obrera de México, 1963.

_____ *Summa.* 3a. edición. México, Ediciones Lombardo. 1968.

_____ *Las corrientes filosóficas en la vida de México.* 2a. edición. México, Universidad Obrera de México, 1963.

_____ *Obras fundamentales de la literatura y la música del mundo occidental.* México, Ediciones Lombardo. 1965.

COMPLEMENTARIA

MILLON, Robert P. *Vicente Lombardo Toledano. Bibliografía intelectual de un marxista mexicano.* Trad. del Dr. Jesús Lozoya-Solís. México, 1964.

VARIOS. *Conferencias del Ateneo de la Juventud.* Prólog. notas y recopilación de Juan Hernández Luna. México, UNAM, 1984.

SAMUEL RAMOS (1897-1959)

BÁSICA

_____ *El perfil del hombre y la cultura en México.* 1934. Varias ediciones.

_____ *Hacia un nuevo humanismo.* México, 1940.

_____ *Historia de la filosofía en México.* México, 1943.

_____ *Obras completas.* 3 tomos. México, UNAM, 1990.

OSWALDO ROBLES OCHOA (1905-1969)

BÁSICA

_____ *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo.* México, Editorial Pax, 1942.

_____ "El problema del hombre" En *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía.* México, UNAM, Dir. Gral. de Publicaciones. 1963.

_____ "Esquema de axiología". En *Ábside.* Vol. II, No. 10. México, 1938.

_____ *La teoría de la idea en Malebranche.* Pról. del Lic. Eduardo García Maynes. México Jus. 1937.

_____ "Noética del contingente y metafísica existencial". En *Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona. Actas.* Vol. II. pág. 873.

_____ *Propedéutica filosófica.* Tercera edición. México. Porrúa. 1952.

COMPLEMENTARIA

ZAHAR VERGARA, Alfonso. "El tomismo en el México contemporáneo". En *Filosofía y Letras,* tomo XVIII. No. 36. México, 1949.

Este libro se terminó de imprimir en los
Talleres Gráficos de la Universidad Autónoma de Querétaro
(Prolongación Pino Suárez 467-E, Col. Ejido Modelo, Querétaro, Qro.),
con un tiraje de 1.000 ejemplares.

Agosto de 2011.

EDICIONES
UAQ

Esta obra contiene materia documental y analítico muy valioso sobre autores mexicanos de los siglos XIX y XX que representa, en su conjunto, un perfil actualizado del pensamiento mexicano de esas épocas, trabajo que ha sido fruto de la investigación de un equipo de especialistas reconocido en esta materia, encabezado por la doctora Rovira, desde hace varias décadas.

La trascendencia de publicar esta obra, por parte de las cuatro universidades, consiste en difundir en Iberoamérica estudios filosóficos sobre pensadores mexicanos representativos de la época clave de la formación del país como nación independiente. Para el estudio de las humanidades y las ciencias sociales en nuestro país, este material proporciona las visiones filosóficas de pensadores mexicanos que enriquecen y complementan de una manera significativa, la docencia y la investigación en esta materia.

El espíritu que anima a la reedición de esta obra, por parte de la Universidad Autónoma de Querétaro y las universidades coeditoras, es poner al alcance de los lectores los trabajos de reconocidos especialistas en aquellos filósofos mexicanos representativos del siglo XIX y XX, a fin de estimular la revisión de textos y discusión de los mismos por parte de alumnos y profesores dedicados a la reflexión del pensamiento mexicano e iberoamericano, así como de estudiosos de esta temática surgidos de otras disciplinas humanísticas y de ciencias sociales que están participando en la vida académica, política y cultural en Iberoamérica.

ISBN: 978-607-7740-83-4

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN MÉXICO.
SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Ma. del Carmen Rovira Gaspar. Coordinación, introducción y textos

Tomo II, 2ª edición

UNAM EDICIONES